مولانا رومی

حیات و افکار

بشیر محمود اختر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

مولانا رومی

حیات و افکار

ڈاکٹر افضل اقبال

مترجم

بشیر محمود اختر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ، لاہور

ب

بار اوّل ـــــــــ ۱۹۷۹
تعداد ـــــــــ ۱۱۰۰

محمد اشرف ڈار (اعزازی معتمد) نے الحمرا آرٹ پرنٹرز
میکلیگن روڈ لاہور سے چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ، لاہور کے لیے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

مولانا رومی ایک عہد ساز اور عصر آفرین انسان ہیں۔ اُن کے فکر و فن نے عہد بہ عہد اور نسل بہ نسل دلوں اور ذہنوں میں انقلاب کی صد رنگ قندیلیں منور کی ہیں۔ اُن کا کلام اسرار و رموز کا ایک خزینہ اور معرفت و عرفان کا ایک گنجینہ ہے۔ رومی شاعر اور فن کار سے بڑھ کر ایک حکیم و مفکر ہیں۔ وہ اپنی فکر اور دانش اور اپنے شعر و فن کو بنی نوع انسان کی تعلیم و تربیت میں صرف کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرنا ہوتا ہے، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا انھوں نے اپنے عہد میں بے عملی، مصلحت اندیشی، کج روی، مادہ پرستی اور ظاہر داری کے بتوں کو پاش پاش کیا۔ یونانی فلاسفہ اور اپنے زمانے کے متکلمین کے تعقل و تفلسف کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا اور فقہی جزئیات کی موشگافیاں اور منطقی نکتہ آرائیاں ان کی تنقید و تنقیص کا نشانہ بنیں۔ اُن کا کلام ملائیت، منافقت اور مادیت کے اجارہ داروں کے سروں پر ننگی تلوار بن کر لہرایا۔ رومی چونکہ شرافتوں اور صداقتوں کے پیغام بر اور ترجمان ہیں اس لیے ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنے ماحول اور معاشرے کی جمودی کیفیت اور بے حسی اور بے عملی کے سکوت کو توڑ کر تشکیک و تردد کا قلع قمع کر دیں اور خالص دین و عرفان کی روح پرور خوشبو بکھیر دیں۔

چنانچہ رومی اپنے دور کے انسانوں بالخصوص مسلمانوں کو فکری اور عملی انقلاب کی دعوت دیتے ہیں تاکہ ایک صالح، ترقی یافتہ، خوش فکر اور خوش عمل معاشرہ وجود میں آسکے۔ انھوں نے فرد کی ذہنی اور روحانی تربیت و پرداخت کی ذمہ داری بھی قبول کی

اور ملت کی تعمیرِ نو اور دینی فکر کے احیا کا عظیم کارنامہ بھی باحسن وجوہ سر انجام دیا۔ گویا انھوں نے پردۂ سخن میں تعلیم و تبلیغ کے پیغمبرانہ فرائض کی بجا آوری کا حق ادا کر دیا اور قرآنی رموز کو زبانِ پہلوی میں زیبِ قلم و قرطاس بنانے کا اعزاز حاصل کیا۔ اس سے انکشافِ علوم کے نغمے گونجنے لگے اور حقائق کے چشمے پھوٹ نکلے۔

رومی درحقیقت فکر اور عمل کا باہمی رشتہ استوار کرنا چاہتے ہیں۔ وہ شعر و سخن کی لطافتوں کے رنگ میں تکمیلِ اخلاق اور معرفت و انجذاب کے چراغ روشن کر دیتے ہیں وہ رقص و سماع کے مرحلوں سے گزر کر فکر و عرفان کی کیفیت پرور اور سرور آور منزلوں سے ہم کنار ہوتے ہیں اور عقل و منطق کو عشق و وجدان سے بغل گیر کرنے کے آرزومند ہیں رومی عشق کو ایک آفاقی احساس سے تعبیر کرتے ہیں ـــ یعنی کائنات و آفاق سے ہم آہنگی کا ایک جذبہ ـــ عشق کائنات کی ایک حرکی قوت ہے۔ عشق ہی زندگی کو معنی کا دل آویز رنگ بخشتا ہے۔ وہ ایک فسوں ہے، ایک ایسا سحرِ عظیم جس کے سامنے دلیل و منطق کی بے بضاعتی کھل پڑتی ہے اور عقل کی نارسائی اور کوتاہ دستی طشت از بام ہو جاتی ہے۔ جس مقام پر فلسفہ و استدلال بے دست و پا رہ جاتے ہیں، وہاں عشق بے خوف و خطر جان کی بازی لگا دینے پر کمر بستہ ہو جاتا ہے عشق فرحت و ایذا اور انعام و سزا سے بے نیاز ہوتا ہے، اس لیے وہ عقل سے فائق ٹھہرتا ہے۔ رومی عقل کی خدمات کے معترف تو ہیں لیکن جملہ علت ہا کا طبیب عشق ہی کو بتاتا ہے اور زندگی کے سب مرحلوں میں اسے ہی رفیق و راہنما سمجھتے ہیں عقل اپنی افادیت اور اہمیت کے باوصف کنہ حیات تک رسائی پانے میں عاجز ہے اور افشائے حقیقت میں درماندہ۔ حقیقت رسی کا شرف صرف عشق ہی حاصل کر سکتا ہے۔ اِسی بنا پر رومی کے نظامِ فکر میں عشق ایک بنیادی نکتے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُن کا عقیدہ ہے کہ عشق ہی انسان کی عبادات اور اعمالِ صالحہ کا سرچشمہ ہے، اسی سے کائنات ارتقائی منازل طے کر رہی ہے، اسی کے گوشِ حق نیوش کن فیکون کی صدائیں سن سکتے ہیں اور یہی اسرارِ خدا کا اصطرلاب ہے ؎

علتِ عاشق ز علت ہا جداست عشق اصطرلابِ اسرارِ خداست

رومی محض فرد اور معاشرے کی اصلاح و ترقی کے معلم و مبلغ نہیں، بلکہ انفرادی زندگی اور معاشرتی نظام سے گزر کر ارتقائے انسانی کے شارح اور علمبردار ہیں۔ اپنی ایسی ہی آفاقی اقدار کے سبب وہ قدیم و جدید کی تفریق سے ماورا ٹھہرتے ہیں، بلکہ جدید ترین انسانی ترقیوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے کا حوصلہ رکھتے ہیں۔ رومی آج بھی زندگی کے دقیق اور الجھے ہوئے معاملات و مسائل کی عقدہ کشائی کا اعجاز دکھا سکتے ہیں۔ ان کے ہاں ناکامی یا مایوسی کے اندھیرے نہیں، امید اور کامرانی کی تابناک کرنیں جھلملا رہی ہیں۔ وہ جس قدر ماضی و حال کے شاعر سمجھے جا سکتے ہیں اُس سے بڑھ کر مستقبل کے شاعر اور مبشر کہے جا سکتے ہیں۔ ایسا صاحبِ بصیرت شاعر کسی خاص ملک یا زبان کا فن کار یا مفکر نہیں ہوتا، وہ تو بنی نوعِ انسان کا شاعر ہوتا ہے۔ ایک کائناتی فن کار، ایک ابدی صاحبِ فکر و نظر، ایک آفاقی دانشور۔

ہمارے ہاں رومی کا مطالعہ بالعموم اقبال کے اسلوبِ فکر کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔ رومی کے قریباً چھ صدیوں بعد اقبال بھی ویسے ہی حالات سے دوچار ہوئے جن کا رومی کو سامنا تھا۔ مسلمان زوال و انحطاط کی پستیوں میں گر چکا تھا۔ نہ کردار کی چمک باقی رہی تھی نہ گفتار کی مہک۔ غلامانہ ذہنیت راسخ ہو چلی تھی۔ اُس کی آئینہ ضمیری حالتِ زار میں تھی، بلکہ وہ تو کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری بن کے رہ گیا تھا۔ نئی روشنی نے آنکھوں میں چکا چوند پیدا کر دی تھی لیکن اس کے پہلو بہ پہلو مادیت تعقل، تقلید، تشکیک اور الحاد کے بھیانک سائے بھی منڈلانے لگے تھے۔ کم کوش و بے بصیرت ملا و پیر اُن کے اثرات و مضمرات سے غافل رہا، وہ ملت کی راہبری کے منصب پر فائز نہ ہو سکا۔ چنانچہ اقبال نے بھی اپنے زمانے میں وہی فریضہ سرانجام دیا جو رومی دے چکے تھے۔ انھوں نے رومی کی طرح ظاہر پرستوں کی کج اندیشیوں اور درماندگیوں پر ضرب کاری لگائی۔ رومی ہی کی طرح اقبال نے بھی مصلحتوں اور منافقتوں کے نظر فریب پردے چاک کر دیئے۔ رومی کی راہنمائی

میں اقبال نے غبارِ راہ سے جلووں کی تعمیر کا کام لیا، اُن کی راہبری نے خاک کو اکسیر بنا دیا۔ اقبال نے قدم قدم پر اس کا اعتراف کیا ہے اور ہمیں بار بار رومی کی طرف متوجہ کیا ہے۔ انھوں نے رومی کے کلام و پیغام کی ترویج اور فیض رسانی کا درِ دلکشا وا کیا۔ انھوں نے جدید علوم کے دل دادگان پر واضح کر دیا کہ رومی کا مطالعہ آج بھی فکر و عمل کی نئی راہوں کی نشان دہی کر سکتا ہے، رومی کا سوز و ساز آج کے ظلمت کدوں میں روشنیوں کا مینار ثابت ہو سکتا ہے:

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا   تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
اُسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن   اُسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں
(بالِ جبریل)

پیرِ روم کے فیض سے سربستہ اسرارِ علوم منکشف ہو سکتے ہیں:

باز برخوانم ز فیضِ پیرِ روم   دفترِ سربستۂ اسرارِ علوم
جانِ او از شعلہ ہا سرمایہ دار   من فروغِ یک نفس مثلِ شرار
پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد   از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد (اسرار و رموز)

مرشدِ رومی رازِ معنی کی کشود کا سامان کر سکتے ہیں:

رازِ معنی مرشدِ رومی کشود   فکرِ من بر آستانش در سجود (زبورِ عجم)

رومی کا کلام تشنہ کاموں کے لیے مثلِ سلسبیل ہے:

رومی آں عشق و محبت را دلیل   تشنہ کاماں را کلامش سلسبیل (زبورِ عجم)

اقبال مشورہ دیتے ہیں کہ پیرِ رومی کو اپنا رفیقِ راہ بناؤ، اس طرح تمھارا دل انشاءاللہ سوز و گداز کی لطف انگیزیوں سے شاد کام ہو جائے گا:

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز   تا خدا بخشد ترا سوز و گداز (زبورِ عجم)

رومی مرشدِ روشن بھی ہے اور عشق و مستی کے کارواں کا امیر بھی:

پیرِ رومی مرشدِ روشن ضمیر   کاروانِ عشق و مستی را امیر (مثنوی پس چہ باید کرد)

رومی کی چشمِ مست مقامِ کبریائی کا سرور بھی عطا کر سکتی ہے:

ز چشمِ مستِ رومی وام کردم   سرورے از مقامِ کبریائی (ارمغانِ حجاز)

چنانچہ کلامِ اقبال نے مطالعۂ رومی کی جو چنگاری سلگائی تھی، اُسے شعلہ بننے کے لیے ڈاکٹر افضل اقبال کی کتاب درکار تھی۔ رومی کے سوانحی اور عصری احوال سے تفصیلی آگاہی اور ان کے فکر و فن کے جملہ مباحث کی جلوہ سامانیوں، رعنائیوں اور پُرکاریوں سے شناسائی کے لیے ڈاکٹر صاحب نے میری دست گیری فرمائی۔ اُن کی گراں پایہ تصنیف رومی کے سوانح اور شعر و فکر کی تفہیم و توضیح کے لیے ایک نعمتِ غیر مترقبہ ثابت ہوئی اس نے ایک نئے جہانِ معنی کا آفتاب روشن کر دیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنی بصیرت افروز تصنیف میں پہلے تو رومی کے زمانے اور ماحول کا احاطہ اس چابک دستی اور باریک بینی سے کیا ہے کہ رومی کے عہد کا مشرق و مغرب، اُن کی آویزشیں اور ان کی ذہنیتیں، اُن کے ارادے اور اُن کے اعمال، رومی کا ماحول اور گرد و پیش، شخصیات اور مقامات سب کچھ نظروں کے سامنے جگمگا اٹھتا ہے۔ پھر رومی کی شخصیت، تعمیر و پرداخت کے عناصر و عوامل کا تجزیاتی مطالعہ کئی تاریخی اور نفسیاتی اسرار و غوامض کا گرہ کشا ثابت ہوتا ہے۔ رومی کے کیف آور شعر و فن اور اُن کے حیات آفریں پیغام کا حکیمانہ اور محرمانہ تجزیہ قاری کے لیے لطف و سرور کا سامان بھی بنتا ہے اور سوز و گداز کی کیفیات بھی پیدا کرتا ہے۔ اُن کا اندازِ فکر فلسفیانہ اور تجزیاتی ہے اور اسلوبِ تحریر نہایت اثر انگیز اور دل نشین۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی تصنیفِ لطیف رومی کے موضوع پر ایک ممتاز اور منفرد حیثیت کی حامل ہے۔ دراصل یہ امتیاز اور انفرادیت ڈاکٹر صاحب کے ذاتی شغف اور دل سوزی کا مرہونِ منت ہے۔

جس زمانے میں ڈاکٹر صاحب اپنی سفارتی ذمہ داریوں کے سلسلے میں لندن میں متعین تھے، مجھے بھی قریباً تین سال لندن میں مقیم رہنے کا اتفاق ہوا۔ لیکن افسوس کہ اُن سے ملاقات کا شرف مجھے اپنے قیام کے آخری چند مہینوں میں ہوا۔ چند ہی ملاقاتوں میں رومی اور اقبال سے اُن کی شیفتگی کا اندازہ ہوا۔ پھر اُن کا ٹھوس فکری اور علمی اسلوب اور کھرا انداز مجھے بہت پسند آیا۔ واپسی کے کچھ عرصے کے بعد میں نے اُن کی اجازت سے اس کتاب کا اُردو ترجمہ شروع

کیا۔ اُن کی پُر زور ہدایت تھی کہ ترجمہ بالکل سادہ اور آسان ہو۔ بعض اوقات مجھے بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑتا کہ اس قدر بلند پایہ اور عالمانہ تحریر کو سادہ الفاظ میں کیونکر بیان کیا جائے۔ بہرحال میں ترجمہ کرتا جاتا اور ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں بھیجتا جاتا، وہ ملاحظے کے بعد اپنی رائے اور مشوروں سے مستفید فرماتے اور میری حوصلہ افزائی کے لیے ضرور چند فقرے درج فرماتے۔ چنانچہ اسی طرح اُن کی راہنمائی میں ترجمے کا کام مکمل ہوا۔ لہٰذا ڈاکٹر صاحب کے دوہرے شکریے کی ذمہ داری مجھ پر واجب ہے۔ ایک تو اس لیے کہ میں اُن کی وساطت سے چمنستانِ رومی کی گل گشت کا شرف حاصل کر سکا اور دوسرے اس لیے کہ ترجمے کی اِس کاوش میں وہ برابر میری راہنمائی فرماتے رہے۔

ترجمے کے کام میں میری پوری کوشش یہی رہی ہے کہ حتی الوسع ترجمے کو اصل کے مطابق ہی رکھا جائے۔ بعض مقامات پر اضافی حوالے درج کیے گئے ہیں، اُنھیں حواشی پر اصل حوالوں کے ساتھ حروفِ ابجد کے حساب سے درج کیا گیا ہے تاکہ اصل حوالے کے موقع و محل میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہ ہو اور قارئینِ کرام کو کسی وقت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ اصل حوالہ جات کے اندراج میں خاصی احتیاط برتی گئی ہے بلکہ اصل انگریزی کتاب میں بعض مقامات پر صحیح حوالہ جات درج ہونے سے رہ گئے تھے، انھیں مقابلہ کر کے درست کر دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر تیسرے باب میں حوالہ نمبر ۲۵ میں دفتر ۳ ہونا چاہیئے تھا نہ کہ ۴ پھر اشعار نمبر ۱۰۸ ـ ۱۱۵ ہیں۔ پانچویں باب میں حوالہ نمبر ۱۲۱ میں دفتر نمبر ۱ کی بجائے ۲ چاہیئے۔ حوالہ نمبر ۱۲۲ میں بھی دفتر ۱ کی بجائے ۲ چاہیئے۔ حوالہ نمبر ۱۴۳ میں دفتر کا نمبر درج نہیں جو کہ ۳ چاہیئے۔ حوالہ ۱۶۳ میں شعر نمبر ۲۸، ۴ نہیں بلکہ ۲۸، ۲ ہونا چاہیئے۔ میں نے اِس کی اطلاع ڈاکٹر صاحب کو بھی کر دی ہے، انھوں نے وعدہ کیا ہے کہ جب نیا ایڈیشن چھپے گا تو اس کے مطابق اصلاح کر دی جائے گی۔

اردو ترجمے کا مسودہ جب جناب پروفیسر محمد سعید شیخ ڈائرکٹر ادارۂ ثقافت

اسلامیہ لاہور کی خدمت میں پیش ہوا تو انھوں نے کمال عنایت سے نظرِ ثانی کی زحمت گوارا فرمائی۔ اُن کی توجہ کے سبب بعض مقامات پر حوالہ جات کے مناسب ردوبدل اور بطورِ خاص رموزِ اوقاف کے موزوں اہتمام سے نکھار اور جمال کا رنگ پیدا ہوگیا ہے۔ اس شفقت کے لیے میں اُن کا بےحد ممنون ہوں۔ یہ امر میرے لیے خوشی اور تسلّی کا موجب ہے کہ یہ کتاب انہی کی نگرانی میں زیورِ طبع سے آراستہ ہو رہی ہے۔

میں محترم قاضی محمد عثمان صاحب (قلندر آباد، ہزارہ) کا بہت شکرگزار ہوں کہ اُن کا عظیم کتب خانہ میرے لیے فیض رسانی کا منبع ثابت ہوا۔ پھر خود قاضی صاحب سے تبادلۂ خیال میرے لیے کشودِ دل کا سامان اور وجہِ تشفی بنتا رہا۔ اسی طرح محترم محمد ایوب صاحب (ایس۔ ڈی۔ او۔ پشاور) کے ذاتی کتب خانے کا ایک حصہ عملاً میری تحویل میں رہا جس سے میں مستفید ہوتا رہا۔ اس کے لیے میں اُن کا حد درجے ممنون ہوں۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد کے لائبریرین احمد خاں صاحب اور اُن کے مستعد معاون بٹ صاحب کا شکریہ ادا کرنا بہت ضروری ہے۔ انھوں نے میری سہولت کا بہت خیال رکھا اور ہمیشہ توجہ فرماتے رہے۔ گورنمنٹ کالج مانسہرہ کے لائبریرین محمد اسلم صاحب اور اُن کے سرگرم کارمعاون آفتاب بھی میرے شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے ہرطرح سے میری امداد کی۔

اگر قارئینِ کرام کو اِس پیش کش میں کوئی خوبی نظر آئے تو ان حضرات ہی کے خلوص کا اعجاز سمجھیے، کوئی کمی اور کوتاہی کھٹکے تو اُسے میرے کھاتے میں ڈال دیجیے۔

۸۔ محرم ۱۳۹۹ھ
۹۔ دسمبر ۱۹۷۸ء

بشیر محمود اختر

پیشِ لفظ

(اے۔ جے۔ آربری)

جلال الدین رومی کے بارے میں پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن نے کہا تھا کہ وہ خاکِ ایران سے اٹھنے والے بلاشبہ ممتاز ترین صوفی شاعر ہیں۔ اُن کی صوفیانہ "مثنوی" دوامی حیثیت کی عظیم نظموں میں شمار کیے جانے کے لائق ہے۔

پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن نے اپنے استادانہ ترتیب و ترجمے کے کام کی تکمیل پر لکھا تھا کہ یہ ضروری نہیں کہ شناسائی ہمیشہ مایوسی ہی کو جنم دے، صاحبِ "مثنوی" کے بارے میں جو الفاظ میں نے آج سے پینتیس [35] سال پہلے استعمال کیے تھے کہ "وہ ہر زمانے کے صوفی شعرا میں سب سے عظیم ہے" وہ الفاظ آج بھی بالکل صحیح معلوم ہوتے ہیں۔ ہمیں آفاقی وجود کا ایسا سیر بین بھلا کہاں ملے گا جو وقت کے دھارے میں سے اپنا افشا کرتے ہوئے سوئے دوام گامزن ہو؟

سر محمدؒ اقبال، جنھوں نے کئی بار اعتراف کیا ہے کہ وہ فارسی کے اس عظیم صاحبِ بصیرت کے مرہونِ منت ہیں، کہا ہے کہ آج کی دنیا ایک رومی کی محتاج ہے، جو لوگوں کے دلوں میں اُمید کی ایک نئی شمع روشن کر سکے اور زندگی کی رگوں میں ولولے کا خونِ تازہ دوڑا دے۔

یہ تو بہت سارے کلمہ ہائے تحسین میں سے صرف تین ہیں جو عظمتِ رومی کے سلسلے میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس عظمت کا اعتراف مغرب میں بھی اُسی قدر کیا گیا ہے جس قدر مشرق میں، اس لیے یہ بات اور بھی زیادہ تعجب خیز اور افسوس ناک

ٹھہرتی ہے کہ اِس کتاب کی اشاعت سے قبل شائقین کے لیے ایسی کوئی کاوش نہیں کی گئی کہ ایسے انسان کی سوانح عمری اور اس کی جمالیاتی تحسین احاطۂ تحریر میں لائی جائے جس نے انسانیت کو اپنے رفیع المرتبت اور عظیم الشان سرمایۂ ادب و فکر سے مالا مال کر دیا تھا۔ بلکہ چند سال پہلے تک جب پروفیسر بدیع الزمان فروزان فر کا مطالعۂ رومی بزبانِ فارسی پیش کیا گیا، کسی بھی زبان میں اِس قسم کی تصنیف منصۂ شہود پر نہیں آئی تھی۔

یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ اب جناب افضل اقبال کی تصنیف "مولانا جلال الدین رومی: حیات و افکار" نے اِس افسوسناک کمی کی تلافی کر دی ہے، اس تصنیف لطیف کے مصنف نے اسے ازراہِ انکسار "ایک تنقیدی آغاز" لکھا ہے۔ یہ ایک ایسا آغاز ہے جس میں اُس عظیم انسان کو بنظرِ غائر دیکھا گیا ہے اور بڑے انصاف کے ساتھ قارئین کی توجہ کے لیے پیش کیا گیا ہے۔ جناب افضل اقبال نے رومی کی متنوع تصانیف کا عمیق مطالعہ کیا ہے اور اُن تحریروں کا بھی جو قدیم و جدید اہلِ قلم نے رومی کے موضوع پر قلم بند کی ہیں۔ شاعر کے بارے میں اُن کا رویہ بڑا احساس ہے اور ان کا جمالیاتی تجزیہ بے حد لطیف۔ وہ رومی کی سیرت سے متعلق بعض پیچیدہ مسائل کو زیرِ بحث لاتے ہوئے فاضلانہ نقد و نظر کی اعلیٰ صلاحیتوں کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں۔ میں اِس کتاب کے مطالعے کی پُرزور سفارش کرتا ہوں۔ اس کا مطالعہ بڑا مسرت انگیز ہے۔ یہ کتاب اُن بے شمار قارئین کے لیے مزید مسرت و نشاط کی کلید ثابت ہوگی جو اس سے رومی کے زندۂ جاوید کلام کے وسیع تر مطالعے کی تحریک پائیں گے۔

فہرست مضامین

باب اوّل

رومی کا عہد

رومی ۳۰ ستمبر ۱۲۰۷ء (بمطابق ۶ ربیع الاوّل ۶۰۴ھ) کو پیدا ہوئے اور ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء (بمطابق ۵ جمادی الاولیٰ ۶۷۲ھ) کو وفات پا گئے۔ ان کی مدتِ حیات تقریباً پوری تیرھویں صدی کو محیط ہے۔ اس مطالعے کے لیے کہ رومی نے حیات اور افکار کے خاکے میں کیا کیا رنگ بھرے، یہ ضروری ہوگا کہ پہلے اُس دور کے عام حالات کا مختصر سا جائزہ لیا جائے۔ اب تک رومی کے کسی مطالعے میں اِس پہلو کو پیشِ نظر نہیں رکھا گیا، اس لیے یہ بات اور بھی ضروری ٹھہرتی ہے کہ ان کے ماحول کا ایک واضح تصور قائم کر لیا جائے۔

۱۔ تیرھویں صدی کا عیسائی یورپ اور اس کی ذہنیت

عیسوی سن کی تیرھویں صدی اسلام کی ساتویں صدی تھی۔ اسلامی سلطنت نے اپنی پہلی صدی ہی میں مکمل سیاسی بلوغت حاصل کر لی تھی اور اپنے قیام کے پہلے سات سو سالہ دور میں اپنی تمام تر جغرافیائی وسعتیں پا لی تھیں۔ مکّہ سے طلوع ہو کر اس نے شام کو اپنی روشنی سے منور کیا۔ شمالی افریقہ کے سب علاقے اس کے دامن میں سمٹ آئے اور پھر وہ آبنائے جبرالٹر کو پھاند کر یورپ کے دروازوں پر دستک دینے لگا۔ اسلام نے سسلی میں اپنی فتح کے جھنڈے گاڑ دیئے اور اُدھر جنوب میں کمپانیا (Campagna) اور ابروزی (Abruzzi) تک جا پہنچا۔ اسپین ایک ایسا زینہ ثابت ہوا جس سے جست لگا کر اسلام پروونس (Provence)، شمالی اطالیہ، حتیٰ کہ سوئٹزرلینڈ میں داخل ہو گیا۔ اسپین اور سسلی نے اس کے لیے ایک حصار کا کام دیا۔ جہاں سے اس کے مستحکم ثقافتی اثرات سارے یورپ میں پھیل گئے۔

تاہم تیرھویں صدی میں اسلام کا معاشرتی نظام اُن بہترین روایات کا مظہر نہ رہا تھا جنھیں وہ دُنیا میں پیش کرنے آیا تھا۔ صدیاں گزر جانے پر اب وہ نورِ بصیرت دھندلا چکا تھا جس کا فیضان کبھی دنیا میں جاری و ساری تھا۔ اس کے نظام میں انحطاط کے جو عناصر نفوذ کر گئے تھے، چپکے چپکے اپنا کام کر رہے تھے۔ حتیٰ کہ ایک وقت ایسا بھی آن پہنچا جب یہ بات آئینہ ہو گئی کہ وہ عظیم الشان تعمیر جو تیرھویں صدی تک اسلام کی علامت بن چکی تھی، اب کسی طور بھی ایک آہنی تعمیر کہلانے کی حق دار نہ رہی تھی۔ لیکن اسے محض کاغذ کی ناؤ بھی نہیں کہہ سکتے تھے۔ بلاشبہ یہ عمارت شکستہ ہو رہی تھی اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ اگر زوال کے بڑھتے ہوئے قدم روکے نہ جا سکے تو لامحالہ خطرات بڑے آفت انگیز ثابت ہوں گے۔

اسلام کے انحطاط کے اسباب اُسی وقت بخوبی سمجھ میں آ سکتے ہیں جب اُن کا مطالعہ اس کی کامرانی کے اسباب کے حوالے سے کیا جائے۔ ہمارے خیال میں اسلام کی عالی شان کامرانی تمام تر قرآنی تعلیمات اور حضورِ اکرم رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ و السلام کی مثالی زندگی کی مرہونِ منت ہے۔ اسلامی دُنیا نے وہ عروج حاصل کیا اور ترقی کی ایسی منزلیں طے کر ڈالیں جس کی کوئی مثال تاریخِ عام میں نہیں ملتی، اس نے جو تہذیب پیش کی وہ بیک وقت شائستہ بھی تھی اور ترقی پذیر بھی۔ اُس زمانے میں یورپ ابھی توہم، جمود اور رجعت کی پستیوں میں کھویا ہوا تھا اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ مغرب اپنے احیا کے لیے بڑی حد تک اسلام کی فطری قوتِ استعداد کا منت دار ہے۔ مغرب میں احیا کا یہ دور بجا طور پر نشاۃ ثانیہ کہلاتا ہے، اس کا مطلب ہے حیاتِ نَو —— اور یورپ کی جامد تہذیب کے لیے یہ دور بلاشبہ حیاتِ نَو ہی ثابت ہوا۔

مسلمانوں کو یہ کامیابیاں صرف قرآنی تعلیمات اور رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ و السلام کی مثالی زندگی کے فیض نے عطا کیں اور ایسی کامیابیاں اُسی وقت تک ممکن ہو سکیں جب تک مسلمان اپنے دینی احکام کی بجا آوری میں پوری طرح مستعد اور سرگرم رہے مگر جوں ہی وہ قرآن و سنت کے مطابق زندگی گزارنے میں تساہل کا شکار ہو گئے، کامیابیوں کا حصول محال ہوتا چلا گیا۔

اسلام کے اولین پیروکاروں نے قرآن کے احکام کی تعمیل اور اُن کے نفاذ کے

لیے بڑی سے بڑی قربانی سے کبھی دریغ نہیں کیا تھا لیکن اُن کے وارث اپنے آپ کو اس کام کا اہل ثابت نہ کر سکے۔ اُن پر یہ فرض عائد ہوتا تھا کہ وہ اِس میراث کا تحفظ کرتے۔ اس کے برعکس انھوں نے اپنے فرض پر اپنی آسائشوں کو ترجیح دی اور اپنے دین کے بنیادی ضابطوں سے غفلت برتتے رہے۔ چنانچہ انھوں نے سہولت کو تو گلے لگا لیا اور جس امر کو دشوار و گراں سمجھا اُسے نظر انداز کر دیا۔ وہ زبانی طور پر تو قرآن کے بڑے عقیدت مند بنتے تھے مگر اپنے عمل سے اِس عقیدت کی تصدیق نہ کر سکے اور ظاہر ہے کہ اس کے بغیر اسلام محض ایک مذاق بن کر رہ جاتا ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ قرآن کو زندگی کے مختلف پہلوؤں کے لیے ایک مسلّمہ بنیاد کے طور پر تسلیم کرتے، انھوں نے اسے محض عقائد و ضوابط کے ایک مقالے کا درجہ دے دیا اور اس طرح اُسے اپنی پست سطح پر اتارنے کا ارتکاب کیا۔ پھر اس میں تعجب کی کیا بات ہے کہ اس طرح اس کے نظام کی فعال قوت اور افادیت بے اثر ہو کر رہ گئی تھی۔

تیرھویں صدی میں سنت کی حیثیت رسمی صوفیوں کے نزدیک صرف ایک تصوری تصویر کی سی تھی جس کی اہمیت محض رمزی ہوتی ہے۔ علمائے دین اور متقشفین اِسے فقط ضوابط کا ایک نظام گردانتے تھے اور عام مسلمانوں کی نظر میں یہ سوائے ایک کھوکھلے خول کے کچھ بھی نہ تھا اور اس کا کوئی توانا اور دیرپا مفہوم نہ رہا تھا۔ اہلِ خرد اپنی دانش کی کوتاہ دستیوں سے ناآشنا تھے، اس لیے متکلمانہ طرزِ فکر پر جان دیتے تھے ——— اور یہ ایسا لطیف زہر تھا جو اُس وقت تک مسلم مملکت کے رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔ اس زہر کے اثر نے لاکھوں انسانوں کی جرأت مندی کو پامال کر دیا تھا، ایمان کی بنیادیں ہلا کے رکھ دی تھیں اور اسلام کی عمارت کو شدید گزند پہنچایا تھا۔

اِس زوال و انحطاط کے متعدد اور گوناگوں اسباب ہیں لیکن اُن کا تجزیہ کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بہر حال یہاں اس قدر کہہ دینا ہمارے مقصد کے لیے کافی ہوگا کہ تیرھویں صدی میں اسلام ایک خستہ و شکستہ تعمیر کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ اس نے اپنی مدتِ حیات کی سات صدیوں میں اگرچہ کئی ایک طوفانوں کا مقابلہ کیا تھا لیکن اب یہ ایک ایسے مرحلے پر آن پہنچا تھا جبکہ اِس کی اندرونی قوت کا قلع قمع ہو چکا تھا۔ اُس وقت ہوا کا

ایک تیز جھٹکا بھی اسے اُس سرزمین سے بیخ و بُن سمیت بآسانی اکھاڑ پھینک سکتا تھا جہاں اس کا وجود اب تشویش ناک حالت میں تھا۔

تاریخ کی یہ ایک متناقض حقیقت ہے کہ جب اسلام کا نور دور دراز خطوں میں روشنی پھیلا رہا تھا، اسلام کے پیروکار خود اسلامی سلطنت کے مرکز میں بیٹھے اپنے عظیم نصب العین سے پہلو تہی کر رہے تھے۔ یہ بلاشبہ غداری کے مترادف تھا اور ایسی غداری جو عوام کی طرف سے نہ تھی بلکہ اُن لوگوں کی طرف سے تھی جن کا اولین فریضہ ہی یہ تھا کہ وہ اپنے علم اور عمل سے عوام کو راہِ راست پر لگائیں لیکن ایسے محکم کردار والے لوگ نایاب ہو چکے تھے۔ عقیدے کے زبانی جوش و خروش کے ساتھ ساتھ اسلام کے نظام سے کلی طور پر تغافل کیشی کی مثالیں اب عام ہو چکی تھیں۔

مذہبی فکر اور عمل میں ایک نمایاں فصل تھی اور دونوں کے درمیان ایک گہری خلیج حائل تھی۔ آسائش اور تن آسانی کا دور دورہ تھا۔ بحث مباحثے کے عام رواج نے حق و صداقت کا ذوق غارت کر دیا تھا۔ اسلام مختلف فرقوں میں بٹ چکا تھا اور جزئیات کی دُھن نے بنیادی حقائق نظروں سے اوجھل کر رکھے تھے۔ چنانچہ تیرھویں صدی کا مسلم معاشرہ ایک ایسا انحطاط پذیر نظامِ معاشرت و تمدن پیش کرتا تھا جس میں نہ نشوو ارتقا کی اہلیت باقی تھی اور نہ موثر مزاحمت کی استعداد۔ ان حالات میں کسی بھی معاشرے کے لیے کسی سنگین بیرونی خطرے کا وار سہہ لینا بڑا احمال ہوتا ہے۔ اسلامی معاشرے کے لیے تو یہ اور بھی دشوار تھا کیونکہ وہ تو اندرونی خطروں سے بھی دوچار تھا۔ پھر یہ کہ اس کی صحت مند بالیدگی کی جبلی قوت اور صلاحیت ختم ہو چکی تھی۔ اُس زمانے میں اسلامی سلطنت کو دو خطرناک حریفوں کا سامنا تھا — ایک تو مغرب کی طرف سے صلیبی یلغار اور دوسرے مشرق کی جانب سے منگولوں کا حملہ۔

صلیبیوں کا کردار دنیائے اسلام کے لیے قریباً دو صدیوں سے ایک جانا پہچانا کردار تھا کیونکہ صلیبی جنگوں کا سلسلہ ۱۰۹۶ء سے شروع ہو چکا تھا۔ تاریخ کی یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ یورپ اور اسلام کے مابین پہلا بڑا تصادم یورپی تہذیب کے آغاز ہی میں رونما ہوا۔ یہ تصادم جو گیارھویں صدی میں شروع ہوا تھا، تیرھویں صدی کے آخر تک جاری رہا۔

اِن جنگوں کا مقصد ارضِ مقدس کو مسلمانوں کے قبضے سے چھڑانا بتایا گیا تھا۔ اس نعرے میں عام عیسائیوں کے لیے بے پایاں نفسیاتی کشش تھی۔ چنانچہ اُن کا جوش و جنون اِس حد تک ابھار اگیا تھا کہ صلیبی جنگوں سے پہلے یا بعد میں کبھی اس کی مثال نہیں ملتی۔ ایک عام شخص یہ نہیں سمجھتا تھا کہ فلسطین اور ارضِ مقدس کی بازیابی دراصل پوپ اور یورپ کے طاقت ور علاقائی بادشاہوں کے ذاتی عزائم کی تکمیل کا ایک بہانہ تھا۔ اُسے یہ احساس ہی نہ تھا کہ وہ اُن مذہبی اور سیاسی سازشیوں کے ہاتھوں میں محض ایک مہرے کی طرح استعمال ہو رہا ہے جنھیں سیاسی اُمنگ اور معاشی غارت گری کے جذبے نے مشتعل کر دیا تھا۔ یہ تحریک جو اس طرح کی بنیادوں پر قائم تھی اور جس میں مقصد کی کوئی وحدت اور لگن موجود نہ تھی، حصولِ مقصد میں بھلا کیسے کامیاب ہو سکتی تھی؟ پھر اس تحریک کے پیشِ نظر کوئی واضح نصب العین نہ تھا۔ یہ دراصل اُسی نئے اعتماد کا فقط ایک اظہار تھا جو یورپ میں تہذیب کے آغاز کے ساتھ ہی جنم لے چکا تھا۔ صلیبی جنگوں میں سرگرمِ کار مختلف گروہ اپنے اپنے مختلف مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اُن کا ظاہر میں نظر آنے والا باہمی اتحاد درحقیقت مغالطہ انگیز تھا۔ تیرھویں صدی صلیبی جنگوں سے بھرپور رہی ہے۔ اس میں اُن کے داخلی تضادات کا وافر ثبوت مہیا ہو جاتا ہے۔ اعلانات کے مطابق تو اِن جنگوں کا مقصد فلسطین کا حصول تھا لیکن جیسا کسی نے خوب کہا ہے کہ یہ جنگیں سوائے فلسطین کے اور ہر جگہ لڑی گئیں۔

زیرِ بحث دور میں یہ بات نمایاں طور پر سامنے آتی ہے کہ صلیبی اپنے مدعا و منشا کے بارے میں بے حد متذبذب تھے۔ وہ اپنے اصل نصب العین سے قطعاً بے بہرہ، قسطنطنیہ سے مصر بلکہ ٹیونس تک مارے مارے پھرتے رہے، تاہم وہ صرف عیسائی شہر قسطنطنیہ پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے — اور یہی وہ شہر تھا جس نے ابتداءً صلیبی جنگوں کو شہ دی تھی۔ تیرھویں صدی تک فرانسیسی جاگیرداری نظام جو صلیبیوں کا حقیقی سہارا تھا، اپنا رُخ یونان کی طرف موڑ چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ فلسطین کو یکسر اغماض کی نذر کر دیا گیا تھا کیونکہ اس صدی میں مرکزِ ثقل مشرقی سلطنت کے ملبے کی طرف منتقل ہو چکا تھا۔

صلیبی جنگوں کی تاریخ سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ عیسائی یورپ اسلام کو صفحۂ ہستی

سے مٹا دینا چاہتا تھا۔ اس نے اسپین میں مسلم عنصر کو جس سفاکی اور بے دردی سے نیست و نابود کیا، چشمِ فلک نے ایسا نظارہ پہلے بھلا کب کیا ہوگا! جب آٹھویں صدی میں طارق کی آمد کے ساتھ اسلام اسپین میں داخل ہوا تو وہاں کے امرا عیش و نشاط میں ڈوبے ہوئے تھے۔[1] خدمت گاروں سے نہایت ناگفتہ بہ سلوک کیا جاتا تھا[2] اور اُن کی حیثیت محض غلاموں کی سی تھی[3] امیر کبیر پادری اُن کی کیفیت سے قطعاً لاتعلق اور بے پروا تھے[4] غربت، رشوت، جہالت اور تذبذب کا دور دورہ تھا لیکن مسلمانوں نے اُسی صدی کے اندر اندر ایسا شائستہ اور مہذّب نظام قائم کر دیا کہ سارا یورپ رطب اللسان ہو گیا۔ مسلمانوں نے اسپین میں ایسے عظیم الشان کتب خانوں اور دارالعلوموں کی بنیاد رکھی تھی کہ فرانس اور جرمنی سے طلبہ وہاں ہجوم کرنے لگے تھے[5] بالکل اُسی طرح جیسے آج کل مسلمان طلبہ تعلیم حاصل کرنے کے لیے مغربی یونیورسٹیوں میں جاتے ہیں۔ اسپین میں تمام طبقوں کو ایسا کامل اور ہمہ گیر اطمینان حاصل تھا کہ پوری آٹھویں صدی میں عیسائی رعایا کی طرف سے سرکشی یا برگشتگی کا کوئی ایک بھی واقعہ پیش نہیں آیا۔[6]

اِن کارناموں کی بجا آوری براہِ راست اِس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ جن لوگوں نے اسپین میں اسلام پہنچایا تھا، وہ ایک واضح نصب العین لے کر وہاں گئے تھے۔ اس نصب العین نے انھیں ظلم، تعصب اور حرص کے قریب بھی نہ پھٹکنے دیا۔ لیکن جوں ہی اُن کے جانشینوں نے یہ سبق فراموش کر دیا، اُن کی وحدتِ مقصد گروہی جذبوں میں ڈھل کر رہ گئی جس سے کئی خانگی اختلافات اُٹھ کھڑے ہوئے۔ چنانچہ بارھویں صدی میں ایک موقع ایسا بھی آیا جب اسپین کے مختلف حصوں پر بارہ مسلمان خاندان حکومت کر رہے تھے ـــ اور یہ آنے والی بربادی کی ایک نشانی تھی۔ تیرھویں صدی میں اسپین پر مسلمانوں کی حکومت مسلم امیروں کی دغابازی کے سبب تیزی سے اپنا دامن سمیٹ رہی تھی۔ رومی کلیسا ۱۲۶۶ء تک مسلم غرناطہ کے سوا سارا اسپین واپس لے چکا تھا اور بالآخر ۱۴۹۲ء میں غرناطہ بھی مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔ صلیبی جنگیں اپنے اصل مقصد یعنی فلسطین کو مسلمانوں سے چھڑانے میں ناکام رہی تھیں لیکن اسپین میں مسلمانوں پر کاری ضرب لگانے میں کامیاب ہو گئیں۔

صلیبی جنگوں کا رہنما اصول جس نے اسپین میں ناقابلِ بیان ظلم وستم روا رکھا تھا، اُس مثالی خط سے واضح ہوجاتا ہے جو صلیبیوں نے فلسطین میں اپنی ایک کامیابی کے بعد پوپ کو لکھا تھا:

ہمارے عجز سے خداوند تعالیٰ راضی ہوگیا اور ہماری ہزیمت کے آٹھویں روز اُس نے شہر اور شہر کے دشمنوں کو ہمارے حوالے کردیا۔ اور اگر آپ یہ جاننا چاہیں کہ وہاں پر موجود دشمنوں کے ساتھ کیا کیا گیا تو سُن لیجیے کہ حضرت سلیمانؑ کی ڈیوڑھی اور معبد میں ہمارے جوانوں کے گھوڑے گھٹنوں تک مسلمانوں کے خون میں ڈوبے ہوئے تھے[۷]

نفرت کی ایسی غضب آلود فضا اسپین میں بھی قائم ہوگئی تھی۔ تشدّد کے بے رحم ہاتھوں نے عربی زندگی اور ثقافت کا کوئی نشان باقی نہ چھوڑا۔ خود عیسائی مورخوں کے بیان کے مطابق اسپین میں مسلم تہذیب کی بے دریغ بیخ کنی یورپ کی تاریخ کا سب سے بڑا المیہ ہے کیونکہ مسلم تہذیب یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں بے حد مددگار ثابت ہوئی تھی[۸]

۱۲۱۵ء تک سینٹ ڈومینک (St Dominic) راہب مبلغوں کا ایک حلقہ قائم کرچکا تھا[۹] اُس وقت رومی ابھی آٹھ سالہ بچّہ ہی تھا۔ مبلّغوں کا یہ حلقہ ۱۲۲۰ء تک ایک واضح شکل اختیار کرگیا تھا۔ اس حلقے کے راہب اپنے سفید لباس کے اوپر ایک سیاہ لبادہ اوڑھا کرتے تھے اور سخت اخلاقی پابندی کی زندگی گزارتے تھے۔ اُن کی نہ کوئی جائداد ہوتی تھی، نہ کوئی مقررہ آمدنی۔ وہ تبلیغ و ارشاد کے جذبے سے سرشار تھے اور اُن کا یہی جذبہ انھیں یونان، فلسطین اور وسطی ایشیا تک لے پہنچا۔

انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی جلد ۷ صفحہ ۵۱۹ پر سینٹ ٹامس کی ایک دلچسپ تصویر دی گئی ہے جس میں ابن رشد پر اُس کی فتح کو پُر فخر انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تصویر میں دکھایا گیا ہے کہ سینٹ ٹامس کے ہاتھ میں بائبل ہے اور اُس کی چاروں تصانیف اُس کی گود میں رکھی ہیں۔ وہ اپنے سر کے اُوپر سے حضرت مسیحؑ سے حکمت کی شعاعیں حاصل کررہا ہے اور حضرت موسیٰؑ، سینٹ پال، ارسطو اور افلاطون دائیں بائیں سے دانش کی ضوفشانی کررہے ہیں۔ اُس کے پاؤں میں ابن رشد کو منہ کے بل پڑے دکھایا گیا ہے اور

تردید کی ایک شعاع اُس کی "تفسیر" کو چھیدے جا رہی ہے۔ یہ تصویر اُن راہبوں کے تعصب کی مظہر ہے جو تمام ذرائع سے اسلام کو باطل قرار دینے کے لیے بے قرار رہتے تھے۔

جب رومی پیدا ہوئے تو سینٹ فرانسس (St Francis) پہلے ہی سے آسیسی کے غریبوں اور مسکینوں میں تبلیغ کا کام کر رہا تھا۔ جس وقت رومی ایک ممتاز عالم کے طور پر مشہور ہوئے تو سینٹ فرانسس وفات پا چکا تھا (۳ ر اکتوبر ۱۲۲۶ء)۔ وہ اپنی زندگی ہی میں ایک عظیم صوفی کی حیثیت سے قابلِ احترام سمجھا جاتا تھا۔ ۱۲۱۹ء میں وہ مصر گیا جہاں صلیبیوں نے ڈمیٹا (Damietta) کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ وہاں اسے قیدی بنا لیا گیا اور سلطان کی خدمت میں پیش کیا گیا۔ قبل ازیں وہ اسپین گیا تھا لیکن اپنا مقصد پورا کیے بغیر ہی لوٹ آیا تھا۔

تیرھویں صدی میں کلیسا کے دستور و رواج کی کڑی پابندی اور بڑی تعداد میں اہلِ کلیسا کی اہانت آمیز زندگی کے خلاف یورپ میں ہمہ گیر ردِ عمل ظاہر ہوا۔ اس صدی کے آغاز میں ڈومینک اور فرانسس کے حلقوں کے قیام نے کشود کی راہ باز کر دی تھی جرمنی میں لاتعداد نئے مذاہب پیدا ہو گئے۔ جرمن ذہن تصوف کے لیے بہت موزوں تھا۔ اس لیے اُس زمانے کے قریب قریب خدا رسیدہ عورتوں کی ایک کثیر تعداد ظاہر ہوئی۔ ان میں میگڈیبرگ (Magdeburg) کی میک تھیلڈ (Mechthild) سب سے زیادہ با اثر معلوم ہوتی ہے۔ اُس کا خیال تھا کہ ۱۲۶۰ء کے سال کے ساتھ ہی روحانی عہد کی ابتدا ہونے والی ہے جب دُنیا اور کلیسا کی برائیوں کا علاج اس طرح کیا جا سکے گا کہ مراقبے کی راہبانہ زندگی عمومی طور پر اختیار کر لی جائے گی، بینا (Bena) کی امالرک (Amalric) کی تعلیم بھی بالکل ایسی ہی تھی، وہ اُس سال فوت ہوئی جس سال رومی پیدا ہوئے۔ نظریاتی تصوف کے میدان میں مائسٹر ایکہارٹ (Meister Eckhart) ۱۲۶۰ء — ۱۳۲۷ء جرمن ذہن کا سب سے مشہور شارح ثابت ہوا۔ اُس کا متکلمانہ تصوف زیادہ تر عملی تھا اور اپنی خاصیت کے اعتبار سے نفسیاتی۔ جہاں تک اُس کے علمی ہونے کا تعلق ہے، یہ دراصل ایک نظریہ تھا، اُن صلاحیتوں کے بارے میں جن کے ذریعے خدا سے اتصال قابلِ حصول

ہو جاتا ہے ۔[۱۰]

اسپین میں کیٹے لان (Catalan) کے مصنف صوفی اور مبلغ ریمون لُل (Ramon Lull) نے اسلام کے خلاف اپنی مہم شروع کی تھی۔ مقامی وطن دوستی اُس کے اوصاف کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنے میں بڑی ممد ثابت ہوئی اور جن حالات میں اس کی موت واقع ہوئی، انھوں نے اُسے شہید کا درجہ عطا کر دیا۔ ریمون لُل اسپین کی خوبصورت تفریح گاہ پالما (Palma) میں ۱۲۳۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۶۶ء تک بدچلنی کی زندگی گزارنے کے بعد اُس نے اسلام کی "غلطیاں" بیان کرنے کا قصد کیا۔ اس مقصد کے لیے اُس نے نو برس تک عربی کا مطالعہ کیا۔ پھر میرامر (Miramar) کی ایک فرانسیسکی خانقاہ میں دس سال تک عربی اور فلاسفی کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا اور کئی نزاعی رسالے تحریر کیے۔ اُس کے عجیب و غریب نظریات کو کیٹے لان میں کئی جوشیلے پیروکار مل گئے اور رفتہ رفتہ اُسے پورے اسپین میں ایک بزرگ، مفکر اور شاعر تسلیم کر لیا گیا۔ تاہم کلیسا نے اُسے بعد ازاں مردود قرار دیدیا۔[۱۱]

تیرھویں صدی میں منگولوں کے حملے سے ایشیا اور یورپ کو شدید دھچکا لگا۔ یہی عہد اسلام اور مسیحیت میں تصوف کا عظیم عہد ثابت ہوا بلکہ ہندوستان میں بھی ایسی ہی کیفیت تھی، جہاں بھگتی تحریک ترقی کی کئی منزلیں طے کر چکی تھی۔ بارھویں صدی میں جنوبی ہندوستان کا رہنے والا ایک برہمن رامنوجا دشنو کو روحِ اعلیٰ براہما کے مماثل تسلیم کرتا تھا، وہ براہما جو مادی دنیا اور اُن انفرادی ارواح کو زندہ کرتا ہے جو اپنے انکار کے سبب خدا سے بُعد اختیار کر چکے ہیں اور ریاضت و محبت یعنی بھگتی کے ذریعے سے اُس کے ساتھ دوبارہ شعوری اتصال حاصل کر سکتے ہیں۔ اُس نے اپنے پیروکاروں کو ایسا کھانا کھانے کی سختی سے ممانعت کر دی تھی جو کسی اجنبی کے ہاتھوں پکا ہو یا کسی اجنبی کی نظر اُس پر پڑی ہو۔ یہ ایک راہبانہ سلسلہ تھا جس کے متبعین جلد ہی دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے ۔[۱۲]

رومی کی پیدائش سے ایک سال پہلے ہندوستان کو محمد غوری کے روپ میں اپنا پہلا مسلمان بادشاہ میسر آیا تھا۔ اُس نے کسی بیرونی دارالحکومت میں بیٹھ کر حکمرانی نہیں کی بلکہ اسی سرزمین میں نشوونما حاصل کی تھی۔ تیرھویں صدی کے ہندوستان میں بڑی بڑی

شخصیتیں گذری ہیں جن کے ناموں کی فہرست نہایت دلفریب اور مرعوب کُن ہے خاندان غلاماں کا بانی شمس الدین التمش جب تخت نشین ہوا تو رومی ابھی عہدِ طفولیت میں تھے۔ التمش نے منگول ٹڈی دل کی مزاحمت کی، جس نے ایران کو تاخت و تاراج کر دیا تھا۔ چنانچہ اُسے ہندوستان کی مسلمہ فرمانروائی کا خلعت پہنانے کے لیے ۱۲۲۹ء میں خلیفۂ بغداد نے ایک سفارت روانہ کی۔ التمش ہی نے سب سے پہلے خالص عربی سکّے رائج کیے۔ التمش کی بیٹی سلطانہ رضیہ جو مسلم ہندوستان کی ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اِسی دور میں تخت پر جلوہ گر ہوئی اور ۱۲۳۶ء سے ۱۲۴۰ء تک کے مختصر عرصے کے لیے حکمران رہی۔

عجیب اتفاق کی بات ہے کہ تیرھویں صدی میں تین عورتیں ملکہ کی حیثیت سے فرمانروا بنیں اور دنیائے اسلام میں یہی وہ تین خواتین ہیں جنھیں تخت نشینی کا شرف حاصل ہوا:

۱۔ شجر الدر۔ صلاح الدین کے بھتیجے کے بیٹے کی کنیز بیوی جس نے لوئی نہم کا حملہ پسپا کر دیا۔ وہ ۱۲۵۰ء میں مصر کے مملوک خاندان کی ملکہ تھی۔

۲۔ آبش۔ وہ سلغر کے شاہی خاندان کی آخری فرد تھی۔ اس خاندان کے افراد فارسی کے مشہور شاعر سعدی کے مربّی تھے۔ اس نے منگول اقتدار کے نازک زمانے میں ربع صدی تک صوبۂ فارس کی حکمرانی کی۔

۳۔ رضیہ قریباً ساڑھے تین سال تک تختِ دہلی پر جلوہ افروز رہی۔

بلبن جو ایک غیر معمولی قسم کا غلام تھا اور ایک بادشاہ بن کر ابھرا تھا ہندوستان میں اس صدی کے بڑے حصے پر چھایا رہا۔ اُس نے منگولوں کی پھیلائی ہوئی دہشت کا مقابلہ کیا۔ اس سلسلے میں امیر خسرو کی ایک تحریر کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ امیر خسرو بلبن کے بیٹے شہزادہ محمد کی زیرِ سرپرستی ایک شاعر کی حیثیت سے دربار میں باریاب تھے۔ انھوں نے منگولوں کی جو عکاسی کی ہے وہ دراصل خوف و ہراس کی آئینہ داری کرتی ہے۔

"وہ اونٹوں پر سوار ہوتے تھے، یوں لگتا تھا کہ اُن کے جسم فولاد کی طرح سخت ہیں اور چہرے آگ کی طرح سُرخ، آنکھیں برمے کی طرح تیز، چھوٹی گردنیں، شکن دار سخت

گال، بالدار پھیلے ہوئے نتھنے اور بڑے بڑے منہ، اُن کی کھردری جلد پر کیڑے مکوڑے رینگتے رہتے تھے اور اُن کی بدبو نہایت ناگوار گزرتی تھی۔" خسرو لکھتے ہیں: "اگرچہ ان لوگوں کے قد کاٹھ بڑے ہیں لیکن وہ کتوں کی نسل سے معلوم ہوتے ہیں۔ بادشاہ ان کے بھیانک چہروں کو دیکھ کر حیرت زدہ رہ گیا اور کہنے لگا کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ضرور جہنم کی آگ سے بنایا ہوگا۔ انھیں دیکھ کر محسوس ہوتا ہے کہ لاتعداد شیطان ایک جگہ جمع ہو گئے ہیں۔ ان کی دہشت سے لوگ سر پہ پاؤں رکھ کر بھاگتے تھے۔ ۱۳

یہاں ہمیں یہ اہم حقیقت واضح کرنی ہے کہ تیرھویں صدی میں اسلام نفاق کا بری طرح شکار تھا اور کئی فرقوں میں بٹ چکا تھا۔ اس کے مقابلے میں عیسائیت اُس وقت زبردست کوشش میں تھی کہ ہر ممکن طریقے سے اپنے اختلافات دور کر دے تاکہ مسلمانوں پر غلبہ پایا جاسکے چنانچہ سب جھگڑے طے کر لیے گئے اور تمام تفرقہ بازی ختم کر دی گئی۔ حتیٰ کہ یونانی اور رومی کلیسا، جن میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی تنازع رہتا تھا، اب ایک متحدہ طاقت بن چکے تھے تاکہ باہم مل کر "بے دینوں" کی قوت پر دھاوا بولا جاسکے ۱۴

یہی وہ 'مجاہدانہ' پالیسی تھی جو پوپ انوسینٹ (Innocent) سوم نے وضع کی تھی۔ اس پالیسی کو عملی جامہ پہنانے میں کوئی تامل و تردد نہیں کیا گیا بلکہ ہر جائز ناجائز طریقے سے اپنا مقصد پورا کرنا ضروری قرار دیا گیا۔ اُس سے کچھ سروکار نہ تھا کہ ذرائع کیا اختیار کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ طرح طرح کے لوگ باہم مل گئے اور انھوں نے ہر محاذ اور ہر سطح پر اسلام کے خلاف ایک وحشیانہ لڑائی کا آغاز کر دیا۔

تیرھویں صدی کے وسط کے لگ بھگ اسلام کے معاملات میں تغیر کی ایک لہر پیدا ہوئی جسے مغرب نے خوش آمدید کہی کہ اس سے بہتری کی توقع وابستہ کی جاسکتی تھی۔ یہ تھا منگول سلطنت کا قیام ـــــ اس کا بانی چنگیز خان تھا جو نہ اسلام کا دعوے دار تھا نہ مسیحیت کا۔ اہلِ مغرب کو جب مشرق کے میدانِ جنگ میں ناکامی کا سامنا ہوا تو انھوں نے حکمتِ عملی کا حربہ استعمال کیا۔ منگولوں کو مسیحیت کی طرف راغب کرنے کی سرتوڑ کوششیں کی گئیں۔ تاکہ اسلام کی قسمت کا آخری فیصلہ کرنے کے لیے اُن کا تعاون حاصل کیا جاسکے لیکن اس صدی

کے اختتام کے قریب اس اُمید کا بھی خاتمہ ہو گیا اور یہ توقع خاک میں مل گئی کہ منگول ایک کثیر تعداد میں عیسائیت قبول کر لیں گے۔ بلکہ حالات نے غیر متوقع طور پر دوسرا ہی رُخ اختیار کر لیا اور منگول عیسائی ہونے کی بجائے ۱۳۱۶ء میں حلقۂ اسلام میں داخل ہو گئے۔ سب سے پہلے تقدر (احمد) خان (۱۲۸۲ء — ۱۲۸۴ء) نے اور غازن خان (۱۲۹۵ء — ۱۳۰۴ء) نے اسلام قبول کیا۔ ایران میں غازن خان کے ورثا بھی اسی دین پر قائم رہے۔ اس طرح صلیبی جنگیں جو سلجوقی ترکوں کے ساتھ شروع ہوئی تھیں جب کہ وہ ایشیا کی سرحد پر نیسے (Nicaea) میں مقیم تھے، عثمانی ترکوں کے ساتھ یوں اختتام کو پہنچیں کہ وہ یورپ ہی میں ڈینیوب کے کنارے ڈیرے ڈالے ہوئے تھے۔

یہاں ایک معقول سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ مسلم ریاست جو داخلی نزاع و نفاق سے کمزور پڑ چکی تھی، ایک عظیم آفت کے شعلوں سے اپنا دامن بچانے میں کیونکر کامیاب ہو سکی؟ تاریخ کے اس معجزے کی وضاحت کے لیے ہمیں ایک سے زیادہ عوامل کا جائزہ لینا ہو گا۔ سب سے پہلے ہم بنیادی سبب پر غور کرتے ہیں۔ دنیائے اسلام نے مسیحی مغرب سے اپنے دو سو سالہ شدید تصادم سے یہ بات ثابت کر دی تھی کہ اس کی داخلی قوت اور معاشرتی تنظیم ـــ اُس وقت تک انسانی تجربے میں آنے والے ہر قسم کے معاشرتی نظام سے افضل تھی ـــ اپنے تنزل اور انحطاط کے باوجود اسلامی معاشرتی نظام کی مزاحمت نہایت دشوار ثابت ہوئی۔ اس قوت کی صرف ایک ہی وجہ بیان کی جا سکتی ہے جسے ہم قرآن کی دینی تعلیمات اور حضور نبی کریم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی مثالی سیرت میں تلاش کر سکتے ہیں۔ یہی وہ سرچشمے ہیں جنہوں نے اسلام کے جسدِ نیم جان کو زندگی اور توانائی کا آبِ حیات بخشا۔ اسلام کی گرتی ہوئی دیوار کو سنبھالا دیا اور اس کے معاشرتی ڈھانچے کے گرد آہنی دیوار کا کام کیا۔ مسیحی سلطنت کے پاس ایسی کوئی روحانی بنیاد نہیں تھی جو اسے متحد رکھ سکتی۔ دنیائے اسلام کی ترقی اور تہذیب سراسر اپنی دینی تعلیمات کی ممنونِ احسان ہے جب کہ یورپ کے کارنامے مسیحی کلیسا اور اس کے نظریۂ حیات سے طویل کشمکش کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئے۔" مغربی اقوام کبھی بھی اپنے مذہبی دستور سے کنارہ کشی کیے بغیر

رواداری کا شرف حاصل نہ کر سکیں لیکن مسلمان جب بھی اپنے دینی اصولوں سے دور ہٹے، اُن کی رواداری اور دوسری اعلیٰ تمدنی خصوصیات کی چمک بھی ماند پڑ گئی[16]۔

ہمارے مطالعے کے لیے یہ مناسب موقع نہیں کہ ہم یورپی تہذیب اور مسیحی کلیسا کی باہمی کشمکش کے اسباب پر تحقیق کریں۔ یہاں یہ کہہ دینا ہمارے مقصد کے لیے کافی ہوگا کہ اس کشمکش کی ایک اہم وجہ یہ حقیقت ہے (جسے اکثر مبالغے کے رنگ میں پیش کیا جاتا ہے) کہ یورپی تہذیب کی بنیاد اصلاً رومی تہذیب کے ورثے پر رکھی گئی تھی۔ اگر انسانی زندگی اور اس کی جبلی اقدار کے حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اس تہذیب کا نقطۂ نظر سراسر مادی ہے۔ دوسری وجہ وہ بغاوت تھی جو انسانی فطرت نے دنیاداری سے مسیحی تنفر اور قطع تعلق کے خلاف اختیار کر رکھی تھی اور اُس قدغن کے خلاف جو انسان کی فطری خواہشوں اور جائز کاوشوں پر لگا دی گئی تھی۔

تیرھویں صدی میں بھی رومی تہذیب کے اثرات ایک ذریعۂ فیضان کے طور پر جاری و ساری تھے۔ بازنطینی سلطنت صرف اس حد تک اس کی جانشین تھی کہ وہ بعض ایسے علاقوں پر حکمران تھی جو کبھی رومی سلطنت کے زیرِ نگیں تھے۔ رومی تصورات اب بھی عزیز سمجھے جاتے تھے۔ ان ہی تصورات نے ڈینٹے کے تخیل میں آگ سی بھر دی تھی اور وہ تیرھویں صدی کی مسیحی علمی سرگرمی کا بلاشبہ سب سے بڑا ترجمان بن گیا۔ ہم آگے چل کر معلوم کر سکیں گے کہ ڈینٹے کس طرح کے تصورات سے متاثر ہوا تھا لیکن یہاں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ رومی سلطنت کی تہ میں یہ خیال کارفرما تھا کہ روم کے مفاد کے لیے طاقت بڑھائی جائے اور دوسری قوموں کا استحصال کیا جائے۔ رومی انصاف رومیوں ہی کے لیے مخصوص تھا۔ اس لیے ایسا نظریۂ حیات اسلامی نظریۂ حیات سے بنیادی طور پر مختلف تھا چنانچہ اس ناموافق صورتِ حال نے اُسے خاصا نقصان پہنچایا۔ مسلم سلطنت جس نصب العین کی خاطر قائم کی گئی تھی، وہی نصب العین اُسے ہزار سال تک سہارا دیے رہا۔ اس کے برعکس رومی سلطنت ایسے نصب العین کی قوت سے محروم تھی، اس وجہ سے ایک ہی صدی کے اندر اندر ملیا میٹ ہو کر رہ گئی۔ اسلامی سلطنت ایک صدی سے کم ہی مدت میں پوری

حالتِ تکمیل کو پہنچ چکی تھی جبکہ رومی سلطنت کو پوری بلوغت تک پہنچتے پہنچتے قریباً ایک ہزار سال لگ گئے۔ اِن دونوں حکومتوں کے عروج وزوال کا مطالعہ و موازنہ بڑا معنی خیز ہے۔

اسلام کی طویل قوتِ مزاحمت اور رومی حکومت کے اچانک خاتمے میں ایک ایسا نمایاں فرق موجود ہے جس کا صرف یہی سبب بیان کیا جا سکتا ہے کہ اول الذکر نے اپنی قوت قرآن کے بتائے ہوئے واضح اور عالمگیر اصولوں سے حاصل کی لیکن موخر الذکر کے پاس اس قسم کی کوئی روحانی اساس موجود نہ تھی۔ چنانچہ فکر و تامل کا یہی وہ اولین نکتہ ہے جو مسلسل قارئین کے پیشِ نظر رہنا چاہیئے۔ اس کے علاوہ بھی ایسے متعدد پیچیدہ عوامل مجتمع ہو گئے تھے جو تیرھویں صدی میں صلیبیوں کی مزاحمت میں اسلام کی کامیابی کا باعث بنے۔ اُن میں سب سے اہم پوپ انوسینٹ سوم کی "مجاہدانہ پالیسی" کی ناکامی تھی ـــ اِسی پوپ کے عہدِ اقتدار میں قسطنطنیہ میں مغربی کلیسا کا نظام جاری کر دیا گیا تھا اسی نے انگلستان اور فرانس کو مذہبی فرائض کی بجا آوری سے محروم کر دینے کی جسارت کی تھی۔ اسی نے سب سے زیادہ کامیاب ہسپانوی جہاد شروع کیے تھے۔ اسی نے انگلستان، اراگان اور پرتگال کے حکمرانوں سے جبراً اطاعت قبول کرائی کہ اُن کے ممالک اسقفِ اعظم کی عملداری کی جاگیر تصور کیے جائیں گے اور اسی نے پہلے تو بادشاہ جان (John) کو ذات باہر قرار دینے میں کوئی پس و پیش نہ کی اور جب خطا کار نے بڑی عاجزی سے اطاعت قبول کر لی تو میگنا کارٹا کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اُس امیر کا مقاطعہ کرنے میں تامل نہیں کیا جس نے اُس کے ساتھ تعاون کیا تھا۔[کلہ]

پوپ کا نظریہ یہ تھا کہ اُسے ایک ساتھ مسیحؑ کے نائب شہزادے اور بادشاہ ہونے کی حیثیت حاصل ہے اور یہ کہ پوری سلطنت کو بلا چون وچرا اُس کی اطاعت تسلیم کر لینی چاہیئے۔ اسلام کی خوش بختی سے وہ اپنے پیشِ نظر مقصد کی تکمیل کے لیے حصولِ اتحاد کی آرزو میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اُس کے مقاصد یورپی بادشاہوں کے مقاصد سے متصادم تھے۔ وہ تو انھیں اپنے مفادات کی خاطر استعمال کرنا چاہتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نہ انگلستان کے رچرڈ اول نہ فرانس کے فلپ آگسٹس اور نہ جرمنی کے باہم دست و گریباں گروہوں ـــ پوپ کے پرستاروں اور شاہ پسندوں کو ـــ اس بات پر آمادہ کیا جا سکا کہ وہ اپنے داخلی مفادات میں

الجھے رہنے کی بجائے پوپ کی شروع کردہ دور دراز کی مہم میں شریک ہو جائیں۔ کیفیت کچھ ایسی خطرناک تھی کہ ۱۲۰۹ء میں فلینڈرز (Flanders) کا ہنری جو مشرق کا دوسرا لاطینی شہنشاہ تھا، نیسے کے یونانیوں کے مقابلے میں روم کے مسلمانوں کا حلیف بن گیا۔ حالات کا رُخ صاف طور پر قومی ریاستوں کے قیام کی طرف تھا اور کسی بھی صورت میں پاپائی اقتدارِ اعلیٰ کی قبولیت کا نہیں تھا۔ اگرچہ بظاہر پوپ کا اقتدارِ اعلیٰ قائم تو تھا لیکن اندر ہی اندر شکوہ و شکایت جبارت اور بے یقینی کا سلسلہ جاری تھا۔

اہلِ جرمنی سوال کرتے تھے کہ اُن کے معاملات میں پوپ کو دخل اندازی کا آخر کیا حق پہنچتا ہے؟ اس کے باوجود کہ انگریزوں کے باکمال بادشاہ جان کو پوپ کی حمایت حاصل تھی، وہ اپنے عظیم منشور کے دفاع پر تلے ہوئے تھے۔ اور پھر فرانسیسی اُن کی مدد کے لیے تیار تھے چنانچہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے پاپائیت کا اصل مدعا تو مغرب میں اپنا اختیارِ اعلیٰ قائم کرنا تھا جب کہ یورپ میں پہلی بار اُبھرتی ہوئی ریاستوں کو یہ منصوبہ ناکام بنائے بغیر اپنے زندہ رہنے کی کوئی توقع نظر نہیں آتی تھی۔ ان داخلی تضادات سے صلیبیوں کے حملے کی گرم جوشی ماند پڑ گئی کیونکہ اس کے ہدف کا کوئی مرکزی نقطہ باقی نہیں رہا تھا۔ اور پھر اختلافات نے اسے بالکل پژمردہ کر دیا تھا۔ چنانچہ اس طرح اب اعلان کردہ مقصد یعنی فلسطین کی بازیابی میں کامیابی دُور کی بات معلوم ہونے لگی تھی۔ چوتھی صلیبی جنگ کا رخ فتحِ قسطنطنیہ کی جانب موڑ دینے اور یورپی ریاستوں میں سے متمدن ترین ریاستوں کی لوٹ کھسوٹ ایک ایسی مثال ہے جس سے بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ کسی مرکزی رہنما قوت کا کس قدر فقدان تھا۔ اس واقعے کو قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کی شرمناک کارروائیوں میں سے ایک گردانا گیا ہے [۱۸] اور یہ ایسی ہی ایک کارروائی تھی کیونکہ اس نے صلیبیوں کے بڑے بڑے تضادات اور اُن کی جبلی ضعیف العقلی کو پوری طرح افشا کر دیا۔

پاپائیت کے دورِ اقتدار اور صلیبی جنگوں کی کارروائی کے ساتھ وابستہ آرزوؤں کی ناکامی کا سبب اُس وقت صاف سمجھ میں آنے لگتا ہے جب ہم فرانس کے دو بادشاہوں کی سیرت کا مطالعہ قدرے غور سے کرتے ہیں۔ اُس وقت فرانس ہی وہ ملک تھا جو ان جنگوں

کے لیے بھرتی کا اہم ترین مرکز بنا ہوا تھا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ فرانس کا بادشاہ سینٹ لوئی (St Louis) (۱۲۲۶ء — ۱۲۷۰ء) اپنے ملک کے فوری اہمیت کے مفادات سے بالکل بے پروا ہو کر پوپ کی آواز پر لبیک کہنے کے لیے تیار رہو گیا تھا لیکن اُس کا پوتا فلپ دی فیئر (Philip the Fair) تو خود پوپ پر دست درازی کرنے سے بھی باز نہ رہا تھا۔ سینٹ لوئی کے سامنے تو ذاتی تقدس اور رعایا کی آسودہ حالی کا معیار تھا جبکہ فلپ کے پیشِ نظر اقتدار اور دولت ہی کے دو مسائل موجود رہے، جن کے حصول کے لیے وہ ہر قیمت ادا کرنے پر آمادہ تھا۔ چنانچہ اس معاملے میں وہ یورپی تہذیب کے اصل اصول کی نمائندگی کرتا تھا۔ یہ حقیقت اُس زمانے کے رجحان کو بڑی عمدگی سے واضح کرتی ہے کہ فلپ نے تشدد کے ذریعے سے پوپ کو پکڑوا دیا تھا اور اُس کی رعایا نے بھی اس پر کسی ناراضگی کا اظہار نہیں کیا تھا۔

یورپ میں پوپ کا وقار گر جانے سے صلیبی جنگوں کی بنیادی نامعقولیت واضح ہو گئی۔ یہ جنگیں بظاہر دنیا میں خدا کی بادشاہت قائم کرنے کے لیے لڑی جا رہی تھیں۔ اس مقصد کے لیے لوگوں کا جوش و ولولہ زیادہ عرصے تک برقرار نہیں رکھا جا سکتا تھا کیونکہ یہ نام نہاد "حکومتِ الٰہیہ" خود یورپ میں تفریق و انتشار کا شکار ہو چکی تھی۔ اور اس کی واحد وجہ یہ تھی کہ خود پاپائے روم اقتدار کی بھوک اور حرص کا مظاہرہ کر رہا تھا۔ ایسی بے آبروئی کا مسلمانوں پر نفسیاتی ردِ عمل ہوا۔

مسلمان تیرھویں صدی کے وسط تک مصر کے مملوک سلاطین کے برسرِ اقتدار آ جانے سے خاصے مضبوط ہو گئے تھے۔ اُن میں سب سے بڑے سلطان نے منگولوں کو شام میں قدم نہیں جمانے دیئے۔ اُس نے انطاکیہ کو اپنے علاقے میں شامل کر لیا تھا۔ اس کے جانشینوں نے ٹریپولی پر قبضہ کر لیا اور دیگر کامیابیوں کے علاوہ ایکرے (Acre) پر بھی تسلط جما لیا۔ جو شامی ساحل پر لاطینیوں کا آخری قلعہ تھا۔ اس طرح عیسائیت جو تیرھویں صدی کے آغاز میں اسلام کی بقا کے لیے خطرہ بنی ہوئی تھی، اسی صدی کے اواخر میں برِاعظم ایشیا سے بے دخل کی جا چکی تھی۔ منگولوں کا قبولِ اسلام جس طرح اچانک تھا، اُسی قدر غیر متوقع بھی تھا۔

کیونکہ عیسائیت نے تو انھیں اپنی طرف مائل کرنے انتہائی کوشش کی تھی لیکن منگول اُس سے محض دل لگی کرتے رہے۔ اِس صورتِ حال نے اسلامی حکومت کو زندہ رہنے کا ایک اور موقع عطا کر دیا۔ بہر کیف یہ صورتِ حال بھی اسلام کی فوقیت سے منسوب ہونی چاہیئے جو اُسے اب تک ہر قسم کے معاشرتی نظام پر حاصل ہے۔ اب یہ اس دین کے نام لیواؤں پر منحصر تھا کہ وہ اُس اعتماد پر پورے اُترتے جو اُن پر کیا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ آزمائش بڑی کٹھن تھی لیکن موقع بھی اُسی قدر شاندار فراہم ہوا تھا۔

صلیبیوں نے اسلام کی فوجوں پر جارحانہ حملہ کیا اور ۱۲۱۸ء میں ڈامائٹا (Damietta) پر قبضہ کر لیا لیکن ایوبیوں کے منظم حملے کی تاب نہ لا سکے اور اس طرح ڈامائٹا اگلے ہی سال پھر آزاد ہو گیا۔ جلد ہی یورپی سیاست کی پُرپیچ چال بازیوں نے یروشلم کو قبضے میں لینے کی کشمکش کو از سرِ نو ہوا دی۔ فریڈرک دوم (Frederick II) کو جو پوپ انوسینٹ کی زیرِ نگرانی تخت نشین ہوا تھا، نہ صرف کلیسائی ریاست جو حکومت کے اخراجات پر پروان چڑھ چکی تھی، کی توسیع کی تصدیق کرنا پڑی اور جرمنی میں اسقفی انتخابات میں کسی اثر و رسوخ کے استعمال سے بھی دست کش ہو جانا پڑا، بلکہ صلیبی جنگ میں شامل ہونے کا حلف بھی اٹھانا پڑا۔ تاہم وہ اس حلف کی تکمیل کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا تھا۔ وہ سسلی میں نارمنوں کے وارث کی حیثیت سے ایک جدید نظامِ حکومت قائم کرنے کی فکر میں تھا تاکہ اس طرح اٹلی کی بازیافت کا سامان ہو سکے۔ نارمنوں کی طرح اُس نے بھی عربی ثقافت کی حمایت کی اور عرب سپاہی ملازم رکھے۔ چونکہ وہ صلیبی جنگ شروع کرنے کی تاریخ ملتوی کرتا چلا جاتا تھا، اس لیے گریگوری نہم (Gregory IX) نے اسے ۱۲۲۷ء میں کلیسائی حقوق سے محروم کر دیا۔ چنانچہ اپنے آپ کو بری الذمہ ثابت کرنے کے لیے اُسے ۱۲۲۸ء میں برنڈزی (Brindisi) سے ارضِ مقدس کو روانہ ہونا پڑا۔ اس سے پیشتر سلطان کامل اُس سے گفت و شنید کا آغاز کر چکا تھا کیونکہ وہ دمشق میں اپنے بھائی معظم کے خلاف اس کی مدد کا طلب گار تھا۔ فریڈرک کے فلسطین میں داخل ہونے سے پہلے ہی معظم کا انتقال ہو چکا تھا اور سلطان کامل میسوپوٹیمیا (Mesopotamia) کی مقبوضات کے

علاوہ دمشق کا علاقہ اپنے بھائی کے حوالے کر چکا تھا۔ تاہم مذاکرات جاری رہے اور کامل نے اپنی شامی مقبوضات کے لیے موعودہ ضمانت کے بدلے لڑائی جھگڑے کے بغیر بیت اللحم اور ناصرہ سمیت یروشلم اور جافہ اور صیدا تک کے راستے چھوڑ دیئے۔ ۱۸ مارچ ۱۲۲۹ء کو فریڈرک اور ارضِ مقدس کی حکمران ازبیل بریینی (Isabella of Brienne) رشتۂ ازدواج میں منسلک ہو گئے۔ یہ تقریب مقدس مدفن (Holy Sepulchre) کے کلیسا میں منعقد ہوئی لیکن یہ ظاہری حکمتِ عملی نہ عیسائیوں نے پسند کی اور نہ مسلمانوں نے۔ بہرحال پوپ نے یروشلم کے بطریق کے ذریعے سے، جب تک فریڈرک شہر میں مقیم رہا، حکمِ امتناعی جاری کرا دیا۔

لیکن کامل نے فلسطین میں امن کا جو سودا طے کیا تھا، اُسے یوں مصرف میں لایا کہ اُس نے شمال میں اپنی قوت میں اضافہ کر لیا اور اقونیم کے سلجوقیوں کو نظرانداز کر دیا۔ اس طرح دمشق میں اس کے بھائی اشرف میں رقابت کی آگ بھڑک اٹھی مگر موت نے کامل کو اس حریف سے چھٹکارا دلا دیا اور اس کے جلد ہی بعد وہ خود بھی وفات پا گیا (۱۲۳۸ء) اس کے صرف دو سال بعد اس کا بیٹا اُن خوارزمی ترکوں کی ایک فوج کی مدد سے یروشلم پر دوبارہ قابض ہو گیا جو چنگیز خان کی یلغار سے بچ نکلے تھے۔ یروشلم کی فتح کے بعد ۱۲۴۵ء میں دمشق بھی صالح کے ہاتھ میں آگیا اور اس طرح حلب اور شمالی میسوپوٹیمیا تک صلاح الدین کی قریباً ساری مملکت پھر متحد ہو گئی۔ ۱۲۴۸ء میں جبکہ وہ اپنے قیامِ دمشق کو طول دے رہا تھا تاکہ حلب کے یوسف دوم کے خلاف اسلحہ فراہم کر سکے، اُسے یہ خبر پہنچی کہ مصر پر فرانکوں نے ایک اور دھاوا بول دیا ہے۔ فرانس کا سینٹ لوئی نہم ڈامائٹا میں داخل ہو کر شہر پر پوری طرح تسلط جما چکا تھا کیونکہ صالح کی بیماری کی اطلاع سے اس کی فوجوں کا نظم و نسق ختم ہو گیا تھا۔

جب ۲۳ نومبر ۱۲۴۹ء کو صالح وفات پا گیا تو اس کی وفات کی خبر اُس کی بیوی سابقہ کنیز شجرالدر نے اُس وقت تک پوشیدہ رکھی جب تک اُس کا بیٹا ملک المعظم توران شاہ میسوپوٹیمیا سے لوٹ نہیں آیا۔ وہ ڈامائٹا کو پھر فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا، جہاں لوئی نہم کو قیدی بنا لیا گیا تھا۔ اس بندرگاہ پر اکثر اوقات سمندر کی طرف سے حملے کا خطرہ لگا رہتا تھا۔ اس لیے یہ راستہ بند کرنے کے لیے شہر مسمار کر دیا گیا اور اس کے باشندوں

کو دوسری جگہ آباد کر دیا گیا۔

صلاح الدین کی وفات کے بعد بھی ایوبی دورِ حکومت مصر اور شام کے لیے اقبال مندی کا دور ثابت ہوا۔ اس عہد میں عیسائیوں سے عداوت کے باوجود یورپی ریاستوں کے ساتھ کئی تجارتی معاہدے ہو گئے۔ صلیبی جنگجوؤں سے لگاتار جھڑپوں اور کبھی پُر امن مذاکرگی کی صورت میں قائم ہونے والے تعلقات سے ہمہ پہلو ثقافتی تبادلوں کی راہ باز ہوئی۔ جاں بازی اور عالی ظرفی کے مختلف طور طریقوں کے علاوہ معلوم ہوتا ہے کہ ایوبیوں کا نظام خبر رسانی بھی مغرب میں رواج پا گیا تھا۔[۱۹]

اُس وقت منگولوں کا طوفان سارے مشرقِ قریب میں پھیل چکا تھا اور مصر کے لیے تباہی کا خطرہ بنا ہوا تھا۔ ۱۲۶۰ء میں عین جالوت کی لڑائی میں پہلی بار منگولوں کا سیلاب رُک گیا اور پھر آہستہ آہستہ سمٹنے لگا۔ تمام ممالکِ اسلامیہ میں صرف مصر ہی وہ ملک تھا جہاں ثقافتی ارتقا کا پُر سکون سلسلہ منگول حملے کی زد سے محفوظ رہا۔

بیبارس (Baybars) نہایت قابل حکمران تھا۔ اُس نے غیر معمولی بہادری کے ساتھ اپنے آپ کو دشمنوں سے بچایا۔ اُسے فلسطین میں ہنوز فرانکوں کا سامنا تھا لیکن اُس نے مضبوط ترین قلعوں میں سے ایک قلعہ حسن الاکراد (*Hisn al-Akrad*) سینٹ جان کے سرفروشوں سے چھین لیا۔ اسی طرح بانکوں (Templars) سے شہر سفید چھڑانے میں کامیاب ہو گیا۔ اسماعیلیوں کو مصیاف (Masyaf) اور چھوٹے قلعوں کے ایک سلسلے سے ہاتھ دھونا پڑے۔ لیکن بیبارس نے اپنے عمل کا تسلسل ٹوٹنے نہیں دیا۔ اُس نے شمال میں ایشیائے کوچک کے آرمینی بادشاہوں کو اُن ہی کے علاقوں پر بار بار حملے بول کر دکھے رکھا اور جنوب میں نیوبیا (Nubia) کو ایک ماتحت ریاست کے طور پر مصر میں شامل کر لیا۔ عراق میں منگولوں کو اُن کی ایشیائی سلطنت کے اندرونی معاملات نے پہلی شکست کا بدلہ لینے سے کئی بار باز رکھا۔ اگرچہ بیبارس کو اب بھی اپنے علاقے سے اکثر اوقات چھوٹے موٹے حملوں کو روکنا پڑتا تھا مگر وہ بازنطینی بادشاہ مائیکل پیلیولوگس (MICHAEL PALEOLOGUS) سے ایک معاہدے کی بدولت یورپی صلیبی حملوں سے

محفوظ ہوگیا تھا۔ دراصل بادشاہ نے اپنی سلطنت کو فرانکی جاں بازوں کے اثر سے پاک رکھا تھا

تیرھویں صدی عیسائیت کی اسلام کو ایک مسلسل للکار کے مترادف تھی۔ یہ للکار مشرق سے اٹھی تھی۔ یہاں ذرا رُک کر اُس دور کے کیتھولک ذہن کی تصویر آنکھوں کے سامنے دوڑا لینا بہت مناسب رہے گا کیونکہ اس بنیادی مواد کے بغیر اُس زمانے کے مسلم ذہن پر مولانا رومی کے اثرات کا صحیح جائزہ لینا اور تبصرہ کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ تیرھویں صدی کے آغاز میں مغرب میں عیسائی اعتقادات کا سانچہ وہی تھا جو سینٹ آگسٹائن کے ذہن نے وضع کیا تھا۔ "خدا کے شہر" (THE CITY OF GOD) کا تصور انسان کے تصورِ شہر سے بالکل متضاد تھا۔ اسی طرح وقت کے مقابلے میں ابدیت اور کاملیت کے مقابلے میں گناہ کا تصور موجود تھا۔ پادری یہ سمجھتے تھے کہ صرف وہی اپنے مذہبی فرائض کی ادائیگی کے صدقے فرشتوں کی خیر و برکت میں شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن جوں جوں یہ صدی گزرتی گئی نئی علمی اور روحانی تحریکیں سامنے آنے لگیں، یہ تحریکیں بنیادی طور پر مغرب سے مسلم رابطے کی مرہونِ منت تھیں۔ مختلف مزاجوں اور ذہنوں کے لوگوں نے محسوس کرنا شروع کیا کہ رسوم کی پیروی روحانیت سے زیادہ اہم نہیں اور کلیسا کے رسمی آداب و ضوابط عقل کے تقاضوں سے زیادہ ضروری نہیں۔ فلسفی بھی مختلف راستوں کی مسافت طے کر کے ایسے نتائج پر پہنچ رہے تھے جو پردہتانہ یا مشائخانہ نظام کے لیے خطرناک تھے۔ ارسطو مسلم ہسپانیہ کے عربی تراجم کے توسط سے پہلی بار مغرب کے صحیح مطالعے میں آیا اور پوری طرح جانا پہچانا گیا پیرس یونیورسٹی میں اُس پر بطورِ خاص توجہ صرف کی گئی۔ ارسطو دائمی وقت اور غیر مخلوق ذہن پر اعتقاد رکھتا تھا۔ چنانچہ سیگر براباں (Siger of Brabant) جیسے سرگرم ارسطا طالیسی نمودار ہوئے اور اس طرح ایک مکتبِ فکر قائم ہوگیا جو اس طرح کے بے باک اقوال کا حامی تھا کہ انسانی عقل دائمی ہے اور اُس کاملیت کا اصل سرچشمہ ہے جو انسان کو عطا ہوئی ہے۔ چنانچہ یہ تصورات یعنی ایک تو انفرادی ایمان کا اور دوسرے انفرادی عقل کا خود کفیل ہونا ــــ ایسے تصورات تھے جنھوں نے پاپائی اقتدار و اختیار پر شدید ضرب لگائی۔

تیرھویں صدی کے کیتھولک ذہن کا ایک بہت بڑا ترجمان ڈینٹے (۱۲۶۵ء-۱۳۲۱ء) تھا، جو الہامی مصنفین کی طویل فہرست میں اولین تو نہیں مگر نمایاں ترین شخص ہے جس نے ایک خیالی سفر یا خواب کی تمثیل کے ذریعے سے روح کے انجام کی عکاسی کی سعی کی ہے۔ یہاں اس کی "آسمانی طربیہ" (Divine Comedy) کے ادبی پہلو پر بحث کی گنجائش نہیں۔ اس کا ویسے ہی اپنا ایک حسن ہے جیسے کہ اس میں شدت، فحاشی اور مضحکہ خیزی کے پہلو موجود ہیں۔ لیکن ہمارا تعلق اس کے تصورات سے ہے، جن سے ہمیں اُس عہد کے ذہن کے فہم کی بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ ڈینٹے کا عقیدہ تھا کہ رومی سلطنت اِس زمین پر خدا کی قائم کردہ حکومت کی آلۂ کار ہے۔ اس کی رائے میں یہ بات دو طرح درست تھی کیونکہ حضرت عیسیٰؑ آگسٹس کے زمانے میں پیدا ہوئے تھے اور اُسی زمانے میں بقول ڈینٹے دنیا کو پہلی بار غیر معمولی امن و امان نصیب ہوا۔ وہ اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ ایک عالمگیر بادشاہت انسانوں کی ایک ایسی ضرورت ہے جو خداوند تعالیٰ کی طرف سے مقدر کی گئی ہے — اور رومی سلطنت اُس بادشاہت کو چلانے کے لیے من جانب اللہ مخصوص ہو چکی ہے اور پھر یہ کہ رومی شاہنشاہ اپنا استحقاق براہِ راست خدا سے حاصل کرتا ہے اور وہ پوپ کے ماتحت نہیں ہوتا۔ ڈینٹے مزاجاً اشرافی تھا اور اعتقاداً شاہ پسند، اس لیے اُس کا معیار رومی سلطنت تھی نہ کہ رومی جمہوریہ۔ اسی طرح وہ آزادی کے مقابلے میں قانون کو معیار ٹھہراتا ہے۔ یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ نہ تو اس کی طربیہ میں اور نہ اُس کی متفرق تحریروں میں کہیں غریب طبقے سے ہمدردی کا کوئی شائبہ نظر آتا ہے۔

یہ کیتھولک ذہن کا ایک مختصر سا خاکہ تھا جو تیرھویں صدی میں اس کے سب سے بڑے ترجمان نے پیش کیا اور آگے چل کر جب ہم رومی کی نگارشات کا تجزیہ کریں گے تو اُس کیتھولک ذہن کا موازنہ اُس زمانے کے مسلم ذہن سے کر سکیں گے جس کا سب سے بڑا نمائندہ اُس عہد میں خود رومی تھا۔

۲- ایشیا کی اسلامی ریاستوں کی کیفیت اور منگولی یلغار

اب تک قارئین کو عیسائی یورپ کی ذہنیت کا کچھ اندازہ ہو گیا ہو گا۔ مزید برآں اُس

اندازہ کا بھی پتا چل گیا ہوگا جس میں یہ ذہنیت تیرھویں صدی کی مسلم دنیا میں ظہور پذیر ہو رہی تھی۔ مسلم دنیا کو صرف صلیبیوں ہی کی دشمنی کا سامنا نہ تھا بلکہ ایک اور دشمن بھی تھا جو فوری تباہی کے لیے اُن سے بھی زیادہ خوفناک ثابت ہو سکتا تھا۔ اور وہ تھے منگول!

صلیبی جنگوں نے رومی کی روحانی نشو و نما میں بالواسطہ مگر اہم اثر مرتب کیا تھا لیکن منگول اُس کی زندگی پر براہِ راست اثر انداز ہوئے۔ اب ہم رومی کو قدرے قریب سے دیکھتے ہیں — ایک فاصلے پر بیٹھ کر صلیبی جنگوں کا تماشا کرنے والے کی حیثیت سے نہیں بلکہ منگولوں کے رچائے ہوئے خونیں ناٹک کے ایک زندہ اداکار کی حیثیت سے۔ آیئے! اب ذرا اس اسٹیج پر بھی ایک نظر ڈال لیں اور دیکھیں کہ اُس عہد میں ایرانی سلطنت کی کیا کیفیت تھی

اس صدی کے آغاز میں ایران کا اہم ترین بادشاہ علاؤالدین محمد خوارزم تھا۔ وہ غزنی کا ایک غلام تھا اور سلجوق ملک شاہ کی خدمت میں ساقی گری کیا کرتا تھا۔ بعد ازاں ملک شاہ نے اُسے خوارزم کا گورنر مقرر کیا تھا۔ علاؤالدین اُس سلسلۂ سلاطین کا بانی تھا جس نے ایک صدی سے زائد عرصے تک مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ میں نمایاں کردار انجام دیا تھا۔ اُس کی سلطنت کوہ یورال سے خلیج فارس تک اور دریائے سندھ سے فرات تک پھیلی ہوئی تھی اور چند صوبوں کو چھوڑ کر قریباً پورا ایران اس میں شامل تھا۔ ۱۲۱۰ء تک اُس نے ایران کا بڑا حصہ زیر کر لیا تھا اور بخارا اور سمرقند پر غلبہ پا لیا تھا۔ ۱۲۱۰ء ہی میں وہ افغانستان میں داخل ہوا اور غزنی پر قابض ہو گیا۔ وہ عباسی خلافت کو ختم کرنے کی تیاری میں تھا کہ اُس کی فتوحات کی رفتار اچانک رُک گئی کیونکہ اس کی سلطنت کے شمالی حدود پر چنگیز خان کے منگول گروہ نمودار ہو گئے تھے ۱۲۱۹ء محمد خوارزم اس خوفناک گروہ کے آگے بے تحاشا بھاگ کھڑا ہوا اور بحیرۂ خضر کے ایک جزیرے میں ۱۲۲۰ء میں بعالمِ حسرت و یاس راہیٔ ملکِ عدم ہوا۔ اس کے تین بیٹے کچھ عرصے تک ایرانی صوبوں میں اِدھر اُدھر پھرتے رہے۔ اُن میں سے ایک بیٹا جلال الدین دو سال تک ہندوستان میں بھی مقیم رہا۔ اُسے دس سال کی سخت قسمت آزمائی کے بعد بالآخر ۱۲۳۱ء میں جلا وطن کر دیا گیا۔ ایک وقت میں تو خوارزم شاہ کی حکومت اور سلجوقی سلطنت کی حدیں کم و بیش متصل تھیں لیکن زیادہ سے زیادہ وسعت

کی یہ مدت بمشکل تمام بارہ برس پر پھیلی ہوئی ہے۔ عام حالات میں یہ سلطنت سو سال یا شاید اس سے بھی زیادہ عرصے تک قائم رہتی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہ بیس سال کے اندر اندر تہ و بالا ہو کے رہ گئی۔ خوارزم شاہ نے اپنی سلطنت کے حدود وسیع کرنے کے لیے یکے بعد دیگرے کئی ممالک پر قبضہ کر لیا اور اس وسعت پر وہ بہت خوش تھا لیکن نادانستہ طور پر وہ خود ہی اپنے زوال کا باعث بنا۔ اُس کی تخت نشینی کے چھ سال کے دوران میں ایک غیر معروف منگول تموچن اس قدر قوت پکڑ گیا کہ اُسے چنگیز خان کا خطاب دیا گیا۔ اور چنگیز کا مطلب ہے عظیم ترین۔

اس خطاب کا دعویٰ مرکزی ایشیا کے حکمرانوں کے لیے ایک چیلنج تھا۔ علاؤالدین جو معاملہ فہمی میں ہمیشہ سُستی اور عمل میں تیزی دکھاتا تھا، تموچن کے اس غیر معمولی عروج کی اہمیت سمجھنے سے قاصر رہا۔ بیرونی خطرہ بھی داخلی اتحاد و اتفاق پیدا نہ کر سکا، چنانچہ اس سے مزید اختلافات رونما ہو گئے۔ ہمسایہ مسلم ریاستوں میں سے اکثر علاؤالدین کے ہاتھوں کمزور اور تباہ حال ہو چکی تھیں۔ اس طرح وہ اب عداوت کے تنگ ہوتے ہوئے دائرے میں گھر چکا تھا۔ اُس نے حالات کو روبراہ کرنے کی بھی کوئی سعی نہیں کی بلکہ عباسی خلیفہ سے جھگڑ پڑا جس نے منگول طالع آزماؤں کے ساتھ مل کر اس سے انتقام لے لیا۔

منگولوں کے ایرانی حملے کا رُخ تو شاید پھیرا نہیں جا سکتا تھا لیکن اس قدر تو وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ علاؤالدین کی ہوس کاری، غداری اور بے استقلالی نے منگولوں کو اشتعال دلایا اور اس حملے کے لیے موقع فراہم کر دیا ـــــ ہوس کاری سے اس طرح کہ اُس نے آس پڑوس کی بیشتر مسلم بادشاہتوں کو تباہ و برباد کر دیا تھا اور اس خطرے کے وقت کوئی مسلم حکمران اس کی دستگیری کے لیے تیار نہ تھا ـــــ غداری سے یوں کہ منگول ایلچیوں کے مبینہ قتل سے چنگیز خان کو ایران پر حملے کا بہانہ ہاتھ آ گیا ـــــ اور بے استقلالی سے اس طرح کہ وہ پہلی ہی پسپائی پر تحکم و فخر کے انداز میں مقابلہ ترک کر کے ہراس اور تذبذب کا شکار ہو گیا [۲۲]

اُس لڑائی کے آغاز کے بارے میں معلومات بڑی دلچسپ ہیں جس نے ایران کی تاریخ کا دھارا بالکل بدل کر رکھ دیا تھا۔ ہمارے اپنے زمانے کے ہٹلر کی طرح چنگیز خان نے

اس کا منصوبہ غالباً بہت پہلے سے تیار کر رکھا تھا۔ اس کے مطالعے سے یوں لگتا ہے جیسے ہم جرمن "امن مشن" کی روداد پڑھ رہے ہوں جو اندر ہی اندر اپنے کام کی تکمیل میں لگا رہتا ہے اور پھر اچانک کسی سرحد پر ایک "واقعہ" رونما ہوتا ہے اور نازی فوجیں وہاں "انصاف" کے تقاضے پورے کرنے کے لیے گھس جاتی ہیں ـــــ چنگیز نے ایک اہم سرحدی شہر میں تاجروں کی ایک جماعت روانہ کی۔ خوارزم شاہ کے صوبائی گورنر نے اُن تاجروں کو قتل کرا دیا اور ظاہر کیا کہ وہ منگول جاسوس تھے۔ چنگیز نے فوری کارروائی کی اور بغرا نامی ایک ترک اور دو منگولوں پر مشتمل ایک سفارت روانہ کی تاکہ وہ آدابِ مہمان داری کی اِس خلاف ورزی پر صدائے احتجاج بلند کریں۔ اس سفارت کا مطالبہ تھا کہ اُس گورنر کو فوراً واپس بلا کر اُن کے حوالے کیا جائے۔ خوارزم شاہ نے بھی بلا تاخیر و تامل اس کا جواب دے دیا۔ اور وہ یوں کہ بغرا کو مروا ڈالا اور منگول ایلچیوں کی ڈاڑھیاں صاف کرا کے انھیں واپس بھیج دیا۔ اِس نے جلتی پر تیل کا کام کیا۔ اس بات کا قدرتی طور پر یہی نتیجہ نکلا کہ منگول سردار بڑا غضبناک ہو گیا اور اس کی فوجیں اطرار ۱۲۲۰ء میں گھس گئیں ـــــ یہی وہ قصبہ تھا جہاں بغرا مارا گیا تھا۔ اس قصبے کا محاصرہ چھ ماہ تک جاری رہا اور بڑے گھمسان کی لڑائی ہوتی رہی۔ خوارزم کے گورنر کو اپنا خوفناک انجام سامنے دکھائی دیتا تھا۔ لہٰذا وہ جان کی بازی لگا کر بڑے مشکل حالات میں بھی لڑتا رہا۔ لیکن بعد میں لڑائی بند کر دینے پر بھی اس کو معاف نہیں کیا گیا۔ اُس کی آنکھوں اور کانوں میں پگھلی ہوئی چاندی ڈالی گئی اور اِس خطاکار قصبے کے باسیوں کو تہ تیغ کر دیا گیا۔ اس پر بھی انتقام کی آگ ٹھنڈی نہ ہوئی۔ منگولوں نے اپنی پیش قدمی جاری رکھی اور بخارا پر دھاوا بول دیا۔ بخارا درس گاہوں، عالموں، دانشوروں، ایوانوں اور باغوں کا شہر تھا۔ یہاں کی محافظ فوج کے بیس ہزار سپاہیوں نے چند روز تک مقابلہ کیا لیکن پھر شہر کے دروازے کھول دیے گئے۔ شہر منگول سپاہیوں سے بھر گیا۔ انھوں نے کتب خانوں کو اصطبلوں اور قرآنِ پاک کے اوراق کو ردّی کے ڈھیروں میں بدل دیا۔ انھوں نے خوب ضیافتیں اڑائیں اور دادِ عیش دی۔ موسیقی کاروں اور مغنیوں کو جمع کیا گیا۔ اور شرفائے شہر گھوڑوں کو کھریرا کرنے پر مجبور کیے گئے۔ مقدس کتابیں جابجا زمین پر بکھیر دی گئیں اور انھیں

پاؤں تلے روندا گیا [۲۴]

جوینی کے بیان کے مطابق بخارا پر قبضہ ہو جانے کے بعد ایک شخص کسی نہ کسی طرح خراسان پہنچا۔ جب اُس سے پوچھا گیا کہ شہر پر کیا گزری تو اُس نے کہا کہ وہ آئے، شہر کو جلایا، لوگوں کو قتل کیا، لُوٹا اور پھر وہاں سے چل دیے۔ جن باشعور لوگوں نے یہ بیان سُنا، اس بات پر متفق تھے کہ فارسی میں اِس تقریر سے زیادہ بلیغ بیان اور کیا ہوگا [۲۵]۔

عوام الناس بے حد غمگین تھے۔ داناؤں کا کہنا تھا کہ یہ حادثہ قہرِ خداوندی کی ایک نشانی ہے، اِس لیے اسے بے شکوہ و شکایت خاموشی سے برداشت کرنا چاہیئے۔ صبح کو جو شہر ایشیا بھر کے حسین ترین شہروں میں شمار ہوتا تھا، اُس منحوس شام کو خاک کا ڈھیر بن چکا تھا۔ علوم و فنون کا وہ مرکز جہاں بوعلی سینا فلسفے کا مطالعہ کیا کرتا تھا، اب غارت گری کی منہ بولتی تصویر بن کے رہ گیا تھا۔ چنگیز نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ میں وہ خدائی تازیانہ ہوں جو لوگوں کے گناہوں کی سزا کے لیے اِس دنیا میں بھیجا گیا ہوں [۲۶]۔ ابن الاثیر جو ایک معاصر شاہد کی حیثیت رکھتا ہے، اِن ہولناکیوں کے بیان ہی سے کانپ جاتا ہے اور پکار اٹھتا ہے کہ کاش میری ماں نے مجھے جنا ہی نہ ہوتا۔

چنگیز بخارا سے زرافشاں کی زرخیز وادی میں سے ہوتا ہوا سمرقند تک جا پہنچا۔ یہاں حفاظتی فوج کا خاص انتظام کیا گیا تھا۔ یہاں کے لوگوں میں سے تیس ہزار اہلِ حرفہ منگولوں میں تقسیم کر دیئے گئے اور باقی کے اکثر و بیشتر شہریوں کو تلوار کے گھاٹ اتار دیا گیا اور شہر کو آگ لگا دی گئی۔ ابوالفدا [۲۷] لکھتا ہے کہ سمرقند میں آسمان ہمیشہ صاف ہوتا ہے۔ یہاں پتھر کی عمدہ عمارات اور بازار ہیں۔ اس شہر کی ہندوستان، ایران وغیرہ علاقوں سے خاصی تجارت ہے۔ یہاں سے بہترین تازہ اور خشک میوے ہندوستان بھیجے جاتے ہیں۔ یہاں کا ساختہ چکنا کاغذ دنیا بھر میں سب سے عمدہ کاغذ سمجھا جاتا ہے۔ یہاں علوم کی ایک اکادمی بھی قائم ہے۔

اس شہر کی قابلِ رشک خوش حالی منگولوں کی آمد سے ایسی رخصت ہوئی کہ پھر کبھی واپس نہ آسکی۔ لیکن اس سے منگولوں کی تباہ کاری کا جذبہ کم نہ ہوا۔ انھوں نے پیش قدمی جاری رکھی

اور خوارزم شاہوں کے دارالسلطنت پر قبضہ کر لیا۔ منگول فوجیں کامیابی کے نشے میں سرشار، فتح یابی کے قدم بڑھاتی رہیں — بلخ، نیشاپور، ہرات، مرو — ایک کے بعد دوسری فتح نصیب ہوتی گئی اور ایک شہر کے بعد دوسرا شہر مغلوب ہوتا گیا۔ بعضوں نے بڑی بہادری کے ساتھ مزاحمت کی، بعضوں نے جواں مردی کے جوہر دکھائے، دنیا خوف دہراس کے سبب منگولوں کو ناقابلِ شکست فوق الانسان سمجھنے لگی تھی — اور وہ ہوا کے گھوڑے پر سوار انسانی زندگی کو بے حد بے دردی سے پامال کرتے چلے گئے۔ مرو میں جو گلاب کے باغوں کا شہر تھا، پانچ لاکھ آدمی مارے گئے۔ مشہور دارالسلطنت سنجر کو خاک میں ملا دیا گیا۔ جغرافیائی لغت "معجم البلدان" کا مولف یاقوت جو اُسی عہد کا مشہور مصنف ہے، اپنے ایک خط میں مرو کے بیش قیمت کتب خانوں کا ذکر بڑے جوش و جذبے سے کرتا ہے کہ میں ان میں ایسا کھو گیا کہ اپنا گھر، اپنے احباب اور اپنا وطن بھی فراموش کر بیٹھا۔ خراسان کی خوش حالی کے بارے میں لکھتا ہے کہ مختصراً اور بلا مبالغہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ جنت کا ایک نمونہ تھا۔[۲۸]

اس شاد اور آباد شہر کو اب سلگتے ہوئے کھنڈرات کی صورت میں چھوڑ کر منگول جتھے نیشاپور تک جا پہنچے۔ یہاں بھی دھاوا بول کر شہر کو قبضے میں لے لیا گیا۔ عمارتیں بڑی سنگدلی سے زیر و زبر کر دی گئیں اور مکینوں کو وحشیانہ طریقے سے قتل کر دیا گیا۔ جس شہر پر بھی اُن کا قبضہ ہوا، اُس کا یہی حشر ہوا۔ جس وقت یہ شہر اپنے عروج پر تھے، اُس وقت کوہ ایلپس کے شمال کے یورپی شہر ابھی زیادہ تر غیر مہذب ہی تھے۔ خوارزم سلطنت موجودہ افغانستان بلوچستان، ایران (سوائے کچھ شمال مشرقی علاقے کے) اور ترکستان پر مشتمل تھی — اور یہ سارا علاقہ مکمل طور پر تاخت و تاراج کر دیا گیا تھا۔ دس سال کے عرصے میں شہروں کو اس طرح اجاڑ دیا گیا کہ وہ پھر کبھی اپنی اصل حالت پر نہ آسکے۔ جوینی جو یقیناً خوارزم شاہوں کا حمایتی نہ تھا، بات یوں ختم کرتا ہے کہ "خوارزم جو جنگجو مردوں اور دعوتِ نظارہ دیتی ہوئی عورتوں کا مرکز تھا جس کے دروازے پر خوش بختی دستک دیتی تھی اور جہاں اقبال مندی نے اپنا مسکن بنا رکھا تھا، اب گیدڑوں، الوؤں اور چیلوں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔"[۲۹]

وہ جاہل خانہ بدوش جنھیں زندگی بھر دنیا کا کوئی تصور بھی نہ ہو سکتا تھا، اب دنیا کی

تسخیر کی راہ پر گامزن تھے۔ علاؤ الدین اپنی سلطنت کے ساتھ ساتھ اپنی زندگی سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا تھا۔ چنگیز خان نے ۱۲۲۷ء میں اس کی قبر تک اُس کا تعاقب کیا لیکن ان حریفوں کے اوجھل ہو جانے کے بعد بھی یہ ہیبت ناک خونین ڈرامہ ختم نہیں ہوا۔ کم ہمت باپ کا باہمت بیٹا جلال الدین سلطنت ہار جانے کے باوجود حوصلہ نہ ہارا۔ مفرور شہزادے نے بڑی مشکلات کا مقابلہ کیا۔ وہ مدد حاصل کرنے کے لیے جگہ جگہ بھاگتا پھرا، ہندوستان میں بھی اُسے کچھ حاصل نہ ہوا۔ خاندانِ غلاماں کے فرماں روا التمش نے یہ کہہ کر اُسے بڑی شائستگی سے رخصت کر دیا کہ دہلی کی آب و ہوا بادشاہ سلامت کو راس نہیں آئے گی۔ قسمت کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ وہ بہادر سپاہی جو میدانِ جنگ میں نہ مارا جا سکا، ایک کرد قبائلی کی غداری سے مارا گیا چنانچہ اس طرح ۱۲۳۱ء میں ایک بڑے جاں باز سپاہی کی تابدار زندگی انجام کو پہنچی۔ اپنی ناکامی اور نامرادی کے باوصف شہرت نے اس کا نام عزت و احترام کے ساتھ یاد رکھا۔ سرپرسی سائیکز تو کہتا ہے کہ وہ دنیا کے بہادر ترین اور نہایت جاں باز سپاہیوں میں سے ایک تھا — ایک درخشاں شہابِ ثاقب، وہ سویڈن کے چارلس دوازدہم ہی کی نظیر معلوم ہوتا ہے۔[۳]

منگولوں کی بہت خوب منظم اقلیت فتح یاب رہی تھی۔ منگول فوجوں نے اس سے پہلے کبھی بھی ایسی غارت گری کا مظاہرہ نہیں کیا تھا — نہ منگولیا کی کشمکش میں اور نہ چین کی مہم کے دوران میں بڑے بڑے شہر کھنڈروں کا ڈھیر بن کر رہ گئے تھے اور غیر آباد اور اجاڑ ہو گئے تھے۔ آرال کے سمندر سے لے کر ایرانی صحرا تک ہیبت اور دہشت کا غبار چھایا ہوا تھا پس ماندگان "اِن ملعونوں" کا تذکرہ کرتے بھی تو صرف سرگوشیوں میں۔ خوف و ہراس کی یہ کیفیت تھی کہ ایک منگول گھوڑ اسوار یکّہ و تنہا اپنا گھوڑا اُڑاتا ہوا کسی گاؤں میں جا گھستا درجنوں آدمیوں کو کاٹ پھینکتا اور مال مویشی ہانک کر لے جاتا۔ کسی کو بڑھ کر روکنے یا انگلی اٹھانے کی جرأت نہ ہوتی۔ دراصل عوام کی قوتِ مدافعت جواب دے چکی تھی۔

منگولِ اعظم کی وفات کے ساتھ فتوحات کا سلسلہ ختم نہیں ہوا۔ میسوپوٹیمیا، کردستان، آذربائیجان، آرمینیہ اور جارجیہ کی پامالی سے قطع نظر، اُس کی وفات کے بعد ہماری توجہ

ہلاکو خان کی طرف مبذول ہوجاتی ہے جو چنگیز خان کے پوتوں میں سے ایک تھا اور ۱۲۵۱ء میں ایران کا گورنر مقرر ہوا۔ اُس کے کردار کے بارے میں شاید ہی کوئی اچھی بات کہی جا سکتی ہو۔ وہ عیش و عشرت کا عادی تھا۔ اگر اُسے کسی طاقت ور حریف کا مقابلہ کرنا پڑتا تو ایک اچھا سالار نہ ہونے کے باعث عین ممکن ہے کہ اُس کا لشکر پِٹ جاتا لیکن وہ خوش قسمت تھا کہ اُسے کمزور اور نااہل لوگوں کا سامنا تھا۔ چنانچہ زیادہ تر اسی وجہ سے وہ ایران میں اِل خان سلسلے کا بانی بن گیا اور آئندہ نسلوں میں ایسا فاتح مشہور ہوگیا جو تاریخِ عالم پر بے حد اثر انداز ہوا۔ یہ جرنیل اسلامی علوم کے عظیم مرکز بغداد کو صرف ہفتے بھر میں تہ و بالا کر گیا۔ اس حقیقت سے پتا چلتا ہے کہ اُس وقت کے خلفا جو وہاں کے حاکم تھے، کس قدر خستہ حال ہو چکے تھے۔ خلافت کے خاتمے میں بیرونی اور اندرونی دونوں عوامل کارفرما تھے لیکن اندرونی عوامل زیادہ اہم تھے۔ حکومت کا نظم و نسق، اس کے استحکام و دوام میں ممد ثابت نہ ہو سکا کیونکہ استحصال اور بھاری ٹیکسوں کی پالیسی پر عمل درآمد ہو رہا تھا۔

اس انتشار میں معاشرتی اور اخلاقی قوتوں کا بھی بڑا ہاتھ تھا۔" فاتح اور مفتوح کے صدیوں کے میل جول کے نتیجے میں فاتح گروہ کا جوش و جذبہ مدھم پڑ چکا تھا اور اُن کی حاکمانہ حیثیت اور خصوصیات بڑی متاثر ہوئی تھیں۔ عرب کی قومی زندگی کے انحطاط کے ساتھ ہی عربوں کا دم خم اور اعتمادِ نفس جواب دے گیا ۔ بڑی بڑی حرم سرائیں مردوں اور عورتوں کی پستی کا ایک خاص سبب بنیں۔ اِن حرم سراؤں میں لاتعداد خواجہ سرا، کنیزیں اور غلمان ہوتے تھے۔ شاہی خاندان میں، مدخولاؤں، سوتیلے بھائیوں اور سوتیلی بہنوں کی ایک کثیر تعداد جمع رہتی تھی جن میں حسد اور سازش کی کشاکش ایک ناگزیر امر تھا۔ تعیش کی ایسی زندگی شراب اور سنگیت کی خاص طور پر رسیا ہوتی ہے۔ یہ سب اور ایسے ہی دوسرے عوامل نے گھریلو زندگی کی طمانیت اور گرم جوشی بالکل سلب کر کے رکھ دی تھی۔"

اِن حالات کے پیشِ نظر یہ بات زیادہ حیرت انگیز نہیں ہے کہ بغداد کا محاصرہ صرف ایک ہی ہفتے تک جاری رہا۔ دنیائے اسلام اِس صدمے سے بے دم ہوگئی اور ہیبت سے چیخ اُٹھی۔ کہا جاتا ہے کہ بغداد کی آبادی میں سے دس لاکھ انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار

دیا گیا اور تہذیب و ثقافت کو جو نقصان پہنچا وہ انتہائی سنگین تھا۔ خلافت کا جو چراغ چھ صدیوں سے روشن چلا آرہا تھا، اس جھونکے سے گُل ہو کے رہ گیا۔ مسلم تہذیب منگولوں کی برپا کی ہوئی تباہی اور بربادی کے بعد پھر بحال نہ ہو سکی۔ ہزارہا کتابیں تلف کر دی گئیں۔ اصحاب علم و دانش کی جو کثیر تعداد جاں بحق ہوئی، اس کے سبب صحیح علم و فضل اور طبع زاد تحقیق و تفحص کی وہ روایت قریباً معدوم ہو گئی جو اس دور سے پہلے عربی ادبیات میں نمایاں طور پر ملتی ہے۔ عربی زبان کی اپنی باوقار حیثیت گھٹ گئی اور رفتہ رفتہ اس کی اہمیت ختم ہو گئی اس انقلاب کی وحشت ناک کیفیت کا اندازہ لگانا دشوار ہے جس سے مسلم ریاستوں کی ہر طرح کی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ ۳۲؎

سقوطِ بغداد پر سعدی کا نوحہ فارسی ادب میں کلاسیک کا درجہ رکھتا ہے۔ شاعر کی تصویر کشی کا اندازہ اِن دو شعروں سے ہو سکتا ہے جن میں وہ بھیانک مناظر جھلک رہے ہیں جو اُس نے خود ملاحظہ کیے تھے ؎

آسماں را حق بود گر خوں ببارد بر زمیں ۔۔۔ بر زوالِ ملکِ مستعصم امیر المومنین
اے محمدؐ! گر قیامت سر براں آری ز خاک ۔۔۔ سر بروں آرد قیامت درمیانِ خلق بیں

سقوطِ بغداد کے ساتھ ہی ہلاکو کی شہرت اپنے عروج پر جا پہنچی۔ اُس نے ایران کی جس منگول سلطنت کی بنیاد رکھی تھی وہ آمو دریا سے شام کی سرحدوں تک اور قفقاز سے بحرِ ہند تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ رومی کی وفات سے آٹھ سال پہلے ۱۲۶۵ء میں انتقال کر گیا تھا۔

منگولوں کی تیز رفتار فتح مندیاں مصر کے مملوک شہزادوں نے روک دیں ستمبر ۱۲۶۰ء میں منگولوں کو شکستِ فاش دی گئی ــــ مصریوں کی کامیابی تاریخِ عالم کا ایک نقطۂ انقلاب ثابت ہوئی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ منگول پوری طرح پسپا کر دیے گئے۔ یہ پسپائی اگرچہ زیادہ تر اُن کی تعداد کی کمی کے سبب تھی، تاہم بڑی فیصلہ کن تھی۔ اس سے منگول جارحیت کا بڑھتا ہوا طوفان رُک گیا۔ مصر کو بچا لینے کا یہ مطلب تھا کہ اُس آخری پناہ گاہ کو بچا لیا گیا جہاں مسلمانوں کے فنون محفوظ رہ سکتے تھے۔ جہاں مشہور مملوک سلاطین اور

پھر خلفا کے نئے سلسلے کے ماتحت انھیں خاطر خواہ نشو و نما ملی تھی۔ اس طرح قاہرہ نہ صرف مشرقی شہروں کا مرجعِ نظر بن گیا بلکہ منگولی جتھوں میں بھی اپنی ثقافت کے نفوذ کا ذریعہ بن گیا اور پھر بڑی حد تک خود اِل خان کی سلطنت میں بھی ہنگولوں کی پیش قدمی اور غارت گری رد کرنے میں مصریوں کے کامیاب اقدام کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مسلمانوں کی سرگرمی کا محور بغداد سے مصر میں منتقل ہو گیا"[۳۳]

آخر یہ منگول کون تھے جو پوری تیرھویں صدی پر چھائے ہوئے ہیں؟ بقولِ شمٹ (Schmidt) لفظ منگول کا مادہ مونگ ہے جس کا معنی ہے بہادر، جرأت مند، دلیر، بطلیموس ان کے آبا و اجداد کو ۵۰ اور ۶۰ عرض بلد اور ۱۲۰ اور ۱۴۰ طول بلد کے درمیانی علاقے کا بتاتا ہے۔ وہ بڑے زیرک اور جوال مرد بیان کیے گئے ہیں۔ جوینی جو ۱۲۸۴ء میں فوت ہوا کہتا ہے کہ چنگیز خان کا ملک تارتری کے صحرا کی جانب زیادہ تر مشرق اور شمال میں واقع ہے۔ اور یہ کہ منگول قبیلوں میں بٹے ہوئے تھے اور صرف چنگیز خان ہی کا قبیلہ جو نراں کیاٹ کہلاتا تھا، ایک مہذب قبیلہ تھا۔ اُن کی پُرانی روایات میں کوتولا خان ایک پسندیدہ ہیرو ہے۔ اس کے تذکرے سے ہمیں بآسانی معلوم ہو سکتا ہے کہ منگول کس قسم کے لوگوں میں اپنے ہیرو کا اعلیٰ معیارِ حسن دیکھتے تھے۔

"کوتولا خان کی آواز پہاڑوں پر کڑکتی ہوئی بجلی کی مانند تھی۔ اُس کے ہاتھ ریچھ کے پنجوں کی طرح مضبوط تھے۔ ان سے وہ اتنی آسانی کے ساتھ انسان کو دو لخت کر سکتا تھا جیسے کہ محض ایک تیر کے ٹکڑے اڑا سکتا تھا۔ موسم سرما میں وہ دہکتے ہوئے انگاروں کے ایک بڑے طباق کے قریب برہنہ سو جاتا تھا۔ چنگاریاں اور کوئلے اڑ اڑ کر اُس کے جسم پر پڑتے لیکن اُسے مطلق خبر نہ ہوتی۔ جاگنے پر وہ یہ سمجھا کرتا کہ یہ داغ شاید کسی کیڑے مکوڑے کے کاٹنے سے ہو گئے ہیں۔ وہ ہر روز ایک بھیڑ کھاتا تھا اور بڑی مقدار میں گھوڑی کا اُبلا ہوا دودھ پیتا تھا۔ چنانچہ چنگیز خان اِسی قسم کا ایک انسان تھا ـــ جسے خدا کا قہر کہنا چاہیئے"[۳۴]

فاتحین کے طور پر منگولوں کا کردار ایسا ہے کہ اُن کے حالات پڑھنے والے کے رونگٹے

کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اُن کے بارے میں بجا طور پر کہا گیا ہے کہ جب وہ مغلوب ہوئے تو کسی سے رو رعایت کی التجا نہیں کی اور جب غالب آئے تو کسی پر رحم نہیں کھایا [۳۵]

اُن کی معرکہ آرائیوں کے بیانات تاریخ کے شاید سب سے گھناؤنے ابواب ہیں انسانی زندگی کی بے انتہا ذلت، بڑے پکے وعدوں سے کھلم کھلا انحراف — اپنی فتح مندیوں کے زمانے میں منگولوں کے یہ اوصاف بڑے نمایاں رہے۔

چنگیز خان کے قوانین نہایت سخت تھے۔ موت ایک معمولی سزا سمجھی جاتی تھی۔ جرائم کے اقبال کے لیے اذیت دینا عام تھا۔ ہوورتھ (Howorth) کے بیان کے مطابق: "اُس نے اپنے دستور میں کئی عجیب و غریب توہماتی تصورات کو بھی ایک مقام دیا ہوا تھا، جنھیں قبولیتِ عام نے تقدس کا درجہ عطا کر رکھا تھا۔ چنانچہ کسی ندی میں یا راکھ پر پیشاب کرنا، اپنے ہاں میز یا کرسی رکھنا، بہتے ہوئے پانی میں ہاتھ دھونا ممنوع تھا۔ کپڑے دھونے کی بھی ممانعت تھی بلکہ قاعدہ تھا کہ جب تک کپڑے پھٹ نہ جائیں انھیں پہنے رکھو۔ کھانا پکانے اور گھریلو استعمال کے برتنوں کو دھونے کی اجازت نہیں تھی، اور یہ دستور اب تک رائج ہے۔ ان قواعد کی خلاف ورزی کرنا بدقسمتی کو دعوت دینا تھا۔ کسی جانور کو مارنے سے پہلے ضروری تھا کہ اُسے پیٹھ کے بل لٹایا جائے اور اُس کا پیٹ چاک کیا جائے اور اُس کا دل کاٹ کر یا ہاتھ سے کھینچ کر علیحدہ کیا جائے۔ جو لوگ مسلمانوں کے طریقے پر جانوروں کو ذبح کریں، انھیں موت کی سزا دی جائے۔" [۳۶]

ان حالات میں مسلمانوں کا متحیر و مخبوط ہو جانا کوئی حیران کن بات نہ تھی۔ مورخ ابن الاثیر چند مثالیں دے کر واضح کرتا ہے کہ وہ کس حد تک درماندہ ہو چکے تھے۔ ایک منگول ایک آباد گاؤں میں داخل ہو جاتا ہے اور گاؤں والوں کو ایک ایک کر کے قتل کرتا جاتا ہے لیکن کسی کا ہاتھ مقابلے کے لیے نہیں اٹھتا۔ ایک اور منگول ایک شخص کو قتل کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس کوئی ہتھیار نہیں۔ وہ اُس شخص کو زمین پر لیٹ جانے کا حکم دیتا ہے اور خود تلوار لانے روانہ ہو جاتا ہے۔ پھر تلوار لاتا ہے اور اُس شخص کو قتل کر دیتا ہے لیکن اس دوران میں اُسے وہاں سے کھسک جانے کا حوصلہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح ایک افسر کی ایک منگول سے

مڈھ بھیڑ ہوگئی۔ افسر کے ساتھ ستائیس آدمی تھے۔ منگول گستاخی سے پیش آیا تو افسر نے اپنے آدمیوں کو حکم دیا کہ اُسے قتل کر دو لیکن وہ بولے کہ اس کے لیے ہم کافی نہیں ہیں۔ بالآخر افسر نے خود ہی اُس منگول کو قتل کیا۔ جس کے فوراً ہی بعد وہ سب وہاں سے فرار ہو گئے۔ ابن الاثیر منگول حملے کے زمانے کا معاصر شاہد ہے۔ اس حملے کی روداد کے آغاز میں لکھتا ہے کہ وہ کئی سال تک اسے تحریر کرنے سے خائف رہا کہ یہ واقعہ نہایت ہی ہولناک تھا۔ اُس کا دعویٰ ہے کہ بنی نوع انسان پر ٹوٹنے والی شاید یہ عظیم ترین آفت تھی ۳۷۔

جوینی سے ایسے جذبات کے اظہار کی توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ خود منگولوں کی ملازمت میں تھا لیکن اُس نے بھی کم از کم دو بار اپنے وطن خراسان کی بربادی کا تذکرہ کیا ہے ۳۸ اور بتایا ہے کہ علمی مشاغل پر اس کے اثرات کس درجہ مضرت رساں ثابت ہوئے۔ وہ ایک مزدور (حمال) کے بیٹے شرف الدین کا ذکر کرتا ہے کہ وہ تنہا کاتب تھا جو چن تیمور کے ساتھ خوارزم سے خراساں جانے پر آمادہ ہو سکا کیونکہ اس سفر پر کوئی بھی قابل ذکر کاتب چلنے پر تیار نہ ہوتا تھا کہ اُس کا مقصد ایک مسلم ملک کو ملیامیٹ کرنا تھا ۳۹۔

آج جسے ہم بربریت کا نام دیتے ہیں اور غیر انسانی کہتے ہیں، وہ منگولی تصورِ حیات کا اہم جزو تھا۔ ایک بار چنگیز خان نے اپنے جرنیلوں سے پوچھا کہ زندگی کی سب سے بڑی خوشی کس چیز میں ہے؟ ایک جرنیل نے جواب دیا کہ بہار کی کسی صبح کو ایک عمدہ گھوڑے پر شکار کو نکلنا اور اس طرح کہ ایک اعلیٰ باز آپ کے ہاتھ پر بیٹھا ہو اور پھر یہ نظارہ پیشِ نظر ہو کر باز اپنے حریفوں پر جھپٹتا کیسے ہے! چنگیز بولا کہ نہیں، سب سے بڑا لطف اس میں ہے کہ اپنے دشمنوں کو مغلوب کیا جائے، اُن کا تعاقب کیا جائے، اُن کا مال و متاع لوٹ لیا جائے اُن کے عزیز و اقارب آنسوؤں میں ڈوبے ہوئے ہوں۔ اُن کے گھوڑوں پر سواری کی جائے اور اُن کی بیویوں اور لڑکیوں کو اپنی آغوش کی زینت بنایا جائے ۴۰۔

ہمیں ایک منگول سردار اگوتائی کا پتا ملتا ہے کہ اُس نے ایک قبیلے کی چار ہزار لڑکیوں کو قطار میں کھڑا کیا۔ اُن لڑکیوں کی عمریں سات سال سے اُوپر تھیں۔ اُس نے اپنے اور اپنے نائبوں کے لیے حسین ترین لڑکیاں منتخب کر لیں اور باقی ماندہ کو چکلوں میں بھیج دیا۔ جہاں اُس

کے سپاہی اُن پر پل پڑے۔ اُن لڑکیوں کے باپ، شوہر اور بھائی نقش بدیوار بنے کھڑے منہ دیکھتے رہ گئے اور کسی کے لبوں کو جنبش تک نہ ہوئی [۱۱]

چنگیز خان نے تیرھویں صدی میں وسطی ایشیا میں ایک عسکری ریاست کا ڈھانچہ قائم کر لیا تھا۔ ہر مرد جنگی امور میں پورے طور پر شریک ہوتا تھا۔ امن کا زمانہ محض جنگی تیاری کا زمانہ ہوتا تھا۔ جنگ اور تعاقب مردوں کے اعلیٰ ترین مشاغل خیال کیے جاتے تھے۔ شکار تو جنگ ہی کی ایک تربیت ہوتی تھی۔ پندرہ سے ستر سال تک کے ہر شخص کے لیے فوجی خدمات ناگزیر تھیں اور جس کسی کو میدانِ جنگ میں طلب نہیں کیا جاتا تھا اُسے دوسری خدمات سرانجام دینا ہوتی تھیں۔ عورت کی اہم ترین ذمہ داری یہ ہوتی تھی کہ وہ مرد کو اس امر کے لیے تیار رکھے کہ وہ کسی بھی وقت اپنا چرمی خود پہن کر جنگ پر روانہ ہو سکے [۱۲]

چنگیز خان نے اپنا یہ نام قراقرم کی مجلسِ عام میں اختیار کیا تھا یہیں اُس نے منگول قوانین کا بھی اعلان کیا تھا۔" زمین و آسمان کے اوّلین خالق کے نام پر، جو زندگی اور موت، ثروت اور عسرت کا واحد بخشنے والا ہے، وہ جو چاہتا ہے عطا کرتا ہے جس سے چاہتا ہے محروم رکھتا ہے، وہی تمام اشیا کا مختارِ مطلق ہے، حکم دیا جاتا ہے کہ دشمن کا ساز و سامان جرنیل کی اجازت کے بغیر نہ لوٹا جائے۔ معمولی سپاہی کو افسر کے برابر حصہ دیا جائے گا۔ ایک بیل یا بیل کی قیمت کے برابر کوئی چیز چرانے والا سزائے موت پائے گا۔ چھوٹی چوریوں کی سزا سات سے سات سو کوڑے تک ہو گی، یا چرائی ہوئی چیز کا نو گنا ادا کرنا ہو گا۔ بدکاروں کی گردن ماری جائے گی۔"

ایران تیرھویں صدی میں اخلاقی، معاشی اور معاشرتی لحاظ سے پوری طرح تباہ ہو چکا تھا ایرانی رُو بہ انحطاط تھے۔ وہ منگول ٹڈی دل کی مزاحمت نہ کر سکے تھے اور اب غلامی کی مضبوط گرفت میں تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب چین اور ماوراء النہر میں غریب ترین لوگ بھی ایک طلائی سکہ بطورِ خراج ادا کر سکتے تھے۔ اُس وقت ایران کی یہ حالت تھی کہ یہاں خراج کی شرح گھٹا کر کم سے کم ایک دینار اور زیادہ سے زیادہ سات دینار کرنا پڑی۔ اِس صدی کے اختتام تک ملک کی معاشی حیثیت بے حد بگڑ چکی تھی۔ ایران کے منگول ال خان کے سلسلے ہی

کے ایک حکمران گیخا تو خان نے اس حالت کو بہتر بنانے کے لیے بے حساب کاغذی سکے جاری کیے۔ کاغذ کو رد و بدل سے بچانے کے لیے اعلان کیا گیا تھا کہ ایسی حرکت کرنے والا بیوی بچوں سمیت موت کے گھاٹ اتارا جائے گا اور اس کی ساری جائداد ضبط کر لی جائے گی۔ اس کا جو نتیجہ بر آمد ہوا اُسے ہوورتھ (Howorth) نے خوب بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "چاؤ (کاغذی نوٹ) سب سے پہلے تبریز میں جاری کیے گئے اور اُن کے ساتھ یہ فرمان جاری ہوا کہ جس کسی نے یہ نوٹ لینے سے انکار کیا یا جس کسی نے چاؤ کے علاوہ کسی دوسرے سکے میں لین دین کا معاملہ کیا اور جس کسی نے اپنے سکے کاغذی نوٹوں سے تبدیل کرانے کے لیے خزانے میں جمع نہ کرائے تو اُسے موت کی سزا دی جائے گی۔ منادی کرنے والوں نے چلا چلا کر یہ اعلان کوچہ و بازار میں لوگوں کو سنایا۔ سزا کے خوف سے اس حکم پر آٹھ دن تک عمل در آمد ہوتا رہا لیکن اس کے بعد دکانیں اور بازار ویران ہو گئے۔ شہر میں کچھ دستیاب نہ ہوتا تھا۔ چنانچہ لوگ وہاں سے نکلنا شروع ہو گئے۔ فاقوں سے مجبور ہو کر لوگ پھلوں کی تلاش میں اِدھر اُدھر دوڑنے لگے۔ ایک روز خان بازار میں سے گزرا اور دکانوں کو بے رونق اور خالی پایا تو اس کی وجہ دریافت کی۔ وزیر نے بتایا کہ ایک بڑے مجسٹریٹ کا انتقال ہو گیا ہے اور ایسے موقعوں پر بازار خالی کر دینے کا رواج ہے۔" ۲۳ے

ہمارے خیال میں اب تک یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہو گی کہ رومی کا عہد غیر معمولی طور پر پُر آشوب تھا۔ غلامی خواہ چند ہی روز کی ہو، انسان کی بہترین صلاحیتیں سلب کر دیتی ہے اور منگولوں کی غلامی تو یقیناً عذاب کی ایک بدترین صورت تھی۔ اس عہد میں اسلام کو عظیم نقصان پہنچا۔ بغداد مسلم اقوام کا ایک اہم مرکز تھا اور اُن کے باہمی اتحاد کا مظہر، بغداد کا سقوط اس مرکزیت اور اتحاد پر کاری ضرب ثابت ہوا۔ ۲۴ے اہلِ علم و فضل گوشۂ عافیت کی تلاش میں جگہ جگہ مارے مارے پھرتے رہے۔ ایسے سخت سیاسی دباؤ کے زمانے میں شخصی تحفظ بھلا کہاں میسر تھا اور معاشرتی تحفظ کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ ایران کسمپرسی کی حالت میں تھا۔ اُس کی معاشی حیثیت بڑی افسوس ناک تھی۔ پوری قوم ایک آفت کی سنگین چٹان تلے دبی کراہ رہی تھی۔ یہ تاریخ کے متناقض حقائق میں سے ایک ہے کہ جب ایران سیاسی انحطاط میں

گرفتار تھا، اُس وقت ایرانی ادب پورے عروج پر تھا۔ فارسی کے عظیم ترین شعرا میں سے تین یعنی سعدی، عطار اور رومی منگولوں کے حملے کے وقت موجود تھے۔ اسلام نے جس پامردی کے ساتھ اس آفت کا مقابلہ کیا وہ قابلِ تحسین ہے۔ اسلام کو نہ صرف منگولوں اور عیسائی دنیا کا مقابلہ درپیش تھا بلکہ اُسے ایک تیسرے عیار دشمن کا بھی سامنا تھا جو مارِ آستین کی طرح اندر ہی اندر زہر گھول رہا تھا۔ اور وہ تھا بدنامِ زمانہ حسن بن صباح۔

حسن بن صباح کے مریدوں کو حشیش کے نشے میں مدہوش کر دیا جاتا تھا۔ جاگنے پر وہ ایسی لذتوں کا مزہ چکھتے تھے جن کے بارے میں وعدہ کیا جاتا تھا کہ اُس کی اطاعت گزاری اور احکام کی بلا تامل بجاآوری پر یہ انھیں دوسری دنیا میں بخشی جائیں گی۔ حسین دوشیزائیں اُس کے پرستاروں کو اُس کی اطاعت کی طلائی زنجیروں میں جکڑ دیتی تھیں۔ اُس کے فرستادے مختلف فرائض پر مامور لیکن ایک زبردست ناقابلِ تعرض قوت کے زیرِ اثر وسطی اور مغربی ایشیا کے ہر شہر، قصبے اور گاؤں میں موجود رہتے تھے۔ ہر گھرانے میں اس خوفناک جماعت کا ایک خفیہ رکن ضرور ہوتا تھا۔ مسلمانوں میں سب سے اعلیٰ اور معزز افراد معاشرے کے اِن دشمنوں کے ہاتھوں ہلاک ہو گئے۔ مردوں، عورتوں بلکہ بچوں کو ایمان سے برگشتہ کیا جاتا تھا اور یہ لالچ دیا جاتا تھا کہ بہشت سے فوری طور پر انعام بخشا جائے گا۔ اسلام کے اِن دشمنوں سے نپٹنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ قدامت پسند عناصر میں زندگی کی نئی لہر دوڑائی جائے[۱۵]

گیارھویں صدی میں مسیحی دھاوے کے بعد امام غزالی نے قدامت پسند قوتوں میں ایک ایسی ہی نئی روح پھونکی تھی۔ اُس نے جو کام گیارھویں صدی میں کیا تھا، وہی کام تیرھویں صدی میں مولانا رومی نے کر دکھایا۔ رومی کے عہد کے حالات ہم قدرے تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ غزالی کے زمانے میں بھی حالات اگر بدتر نہیں تو ویسے ہی بگڑے ہوئے ضرور تھے۔ الحرانی جیسے لوگ قرآنِ حکیم کی تفسیریں لکھتے تھے لیکن ذاتی طور پر مے نوشی اور سیہ مستی میں انھیں پس و پیش نہ ہوتا تھا۔ شراب، شاہد اور سنگیت کو نہ صرف مقبولِ عام ادب اور شاعری میں خاص درجہ حاصل تھا بلکہ علمائے دین اور فلاسفۂ متین کی زبان پر بھی یہی تذکرے رہتے تھے[۱۶]

بغداد کا درباری وقائع نگار البیہقی بتاتا ہے کہ ایمان کے جوش و جذبے کے اظہار کے پہلو بہ پہلو اکثر اوقات شراب کے سلسلے میں ضابطۂ اسلام سے کھلم کھلا انحراف بھی کیا جاتا تھا۔ نہ صرف سپاہی اور اُن کے افسر پی پی کر ہڑبونگ مچایا کرتے تھے بلکہ خود سلطان مسعود شراب نوشی کے باقاعدہ مقابلے منعقد کیا کرتا تھا اور اُس کے مے نوش ہم نشین اس کے مقابلے سے عاجز رہ جاتے تھے۔

مسلم معاشرہ جس درماندگی سے دوچار تھا اُس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب چنگیز خان رے شہر ؁ میں پہنچا تو وہ اُس وقت یہ شہر دو فرقوں میں منقسم تھا۔ ایک شافعی اور دوسرے حنفی۔ اوّل الذکر نے فوراً منگولوں کے ساتھ ایک خفیہ معاہدہ کر لیا کہ وہ رات کو شہر اُن کے حوالے کر دیں گے، بشرطیکہ منگول حنفی فرقے کے افراد کو تہِ تیغ کر دیں۔ منگولوں کو خون بہانے میں کبھی بھی تامل نہ ہوا تھا۔ چنانچہ انھوں نے بخوشی یہ پیش کش قبول کر لی اور جب وہ شہر میں داخل ہوئے تو پھر کیا شافعی اور کیا حنفی، سب کو بے دریغ قتل کر دیا گیا۔

یہ بات ملحوظِ خاطر رہنی چاہیئے کہ مذہبی فکر اور مذہبی سرگرمی میں ایک وسیع خلیج حائل تھی۔ جو لوگ اسلام کی تبلیغ میں بڑی تکلیفیں اٹھاتے تھے، اس پر عمل درآمد کی زیادہ پروا نہیں کرتے تھے۔ عقیدے کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ اُس کے مطابق عمل بھی کیا جائے۔ لیکن لوگ بحث مباحثوں اور محض نظریوں میں الجھے ہوئے تھے۔ عمل کے بغیر محض عقیدے پر انحصار کی وجہ سے انحطاط کی ایسی فضا قائم ہو گئی تھی کہ خود نظریے کی بقا کا سوال پیدا ہو گیا تھا۔ وہ دین جو ایک شہابِ ثاقب کی طرح بلند ہوا اور اسّی سال کی قلیل مدت میں انتہائی نقطۂ عروج پر پہنچ گیا تھا، اب خود اپنی سلامتی کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا تھا۔ وہ مملکت جس نے اسلام کی پہلی ہی صدی میں بلوغت کی پوری منزل طے کر لی تھی، اب وہم و جہالت، ذہنی عیاشی اور اخلاقی کمزوری کے ہاتھوں فریاد کناں تھی اور یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ مسلمانوں نے اپنے آرام و آسائش کی خاطر دین کو کٹ ملاؤں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا تھا جن کی اسلام کے حقیقی تصور میں کوئی گنجائش نہیں۔ تنزل کے عوامل مسلم معاشرت میں شامل ہو کر اس کی بُنیادیں ہلا رہے تھے تنفر اور منافقت، خانہ جنگی اور خوں ریزی کا یہی ماحول تھا جو امام غزالی کے حصے

میں آیا تھا۔ اُس نے اس انحطاط اور بے عملی کے خاتمے کے لیے اپنے آپ کو کئی سال تک تیار کیا اور جب اُس نے اپنے معاصر علمائے دین پر حملہ کیا تو وہ طیش میں آگئے۔ یہ علمائے دین فقہی مسائل میں الجھے ہوئے تھے۔ امام موصوف کی ناقدانہ آواز سے پیچ و تاب کھانے اور چیخنے چلانے لگے۔

ڈوزی کے بیان کے مطابق: "قرطبہ کے قاضی ابن حمدین نے اعلان کر دیا کہ جو شخص غزالی کی کتاب "احیاء علوم الدین" پڑھے گا، وہ کافر اور ملعون ہے۔ اُس نے ایک فتویٰ جاری کیا کہ اِس کتاب کی تمام جلدیں نذرِ آتش کر دی جائیں۔ چنانچہ غزالی کی تصنیف قرطبہ اور مملکت کے دوسرے شہروں میں جلائی گئی اور اُسے اپنے پاس رکھنے کی ممانعت کر دی گئی۔ فتوے میں کہا گیا تھا کہ جس شخص سے یہ کتاب برآمد ہوئی اُسے سزائے موت دی جائے گی اور اس کی جائداد ضبط کر لی جائے گی۔ یہ سارا غیظ و غضب صرف اس لیے تھا کہ امام غزالی نے لوگوں کو متکلمانہ اذعانیت سے نکال کر قرآن و سنت کے ساتھ جاندار رابطہ قائم کرنے کا راستہ دکھایا تھا۔ انھوں نے اسلام کو متکلمانہ درماندگی سے نجات دلائی اور صحیح العقیدہ مسلمانوں پر خدا سے تعلق کی زندگی کا امکان روشن کیا۔ پھر بھی مسلمانوں نے انھیں ان کی زندگی ہی میں تعذیب کا نشانہ بنایا، گو اب انھیں دینِ اسلام کا سب سے بڑا علامہ سمجھا جاتا ہے[۴۸]۔

اسلام کے جوش و جذبے میں امام غزالی نے جو زور پیدا کیا تھا وہ صلیبیوں کے ساتھ موت و حیات کی کشمکش میں ختم ہو گیا اور صلیبی جتھوں سے کشمکش تو قریباً دو صدیوں تک جاری رہی۔" یہ بات مستبعد نہیں کہ اُس کی قائم کردہ مثال اور تعلیمات کی قوت اُس کی وفات کے تھوڑے ہی عرصے بعد اُس عظیم طوفان کی وجہ سے بے اثر ہو گئی جو اسلامی دنیا کو اپنے پاؤں تلے روندرہا تھا[۴۹]۔

اب مسلم معاشرے کے مُردہ جسم میں روح پھونکنے کے لیے مولانا رومی کے نام کا قرعہ نکلا۔ چنانچہ یہ احیا بہت حیرت انگیز تھا۔ تیرھویں صدی کے ابتدائی حصے میں اسلام بُری طرح محصور ہو چکا تھا۔ مشرق میں وحشی منگولوں کے گھڑ سوار تیر انداز اور مغرب میں بکتر سے آراستہ صلیبی جاں باز۔ اس گھیراؤ سے معلوم ہوتا تھا کہ اب اسلام
ہونے ہوئی
کرنے میں کامیابی

ہو جائے گا لیکن قدرت کا تماشا دیکھیے کہ اسی صدی کے آخری حصے میں صورتِ حال بالکل بدل چکی تھی۔ آخری صلیبی سپاہی بھی سمندر میں دھکیل دیا گیا تھا۔ اگرچہ اِل خان کے سلسلے کے کئی حکمران عیسائیت سے آنکھ مچولی کھیلتے رہے تھے لیکن ساتویں حکمران نے بالآخر سرکاری مذہب کے طور پر اسلام قبول کر لیا ـــــ اور یہ دینِ محمدی کی نہایت تابندہ فتح تھی ۵۰
اس فتح کے لیے مولانا رومی نے بلاشبہ بہت نمایاں خدمات انجام دیں۔ مایوسی کے اُس دورِ پژمردہ" ایک بلند و بالا پہاڑ کی چوٹی کی طرح کھڑا نظر آتا ہے جبکہ پہلے اور بعد کے بیشتر شعرا اس کے مقابلے میں پہاڑ کے دامن میں فرو کش معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی قائم کردہ روایت، اس کی فکر اور زبان نے آئندہ صدیوں میں بڑے گہرے اثرات مرتب کیے۔ رومی کے بعد فارسی کی شُد بُد رکھنے والے ہر صوفی نے اُسے اپنا مسلّمہ مرشد تسلیم کیا ہے۔" ۵۱

۳۔ قونیہ اور اس کی تاریخی اہمیّت

ہم نے تحقیق و تجسس کا دامن پھیلایا اور دیکھا کہ تیرھویں صدی میں یورپ کی کیا حالت تھی۔ پھر اپنے موضوع کے قریب ہوئے تو مسلم دنیا کا جائزہ لیا۔ ذرا اور قریب ہوئے تو دیکھا کہ اس کے گرد و پیش کیا کچھ رونما ہو رہا تھا۔ اس منظر کے تفصیلی مطالعے کے بعد اب ہم رومی کی سرگرمیوں کے بڑے مرکز کی طرف توجہ کرتے ہیں اور قونیہ پر ایک نظر ڈالتے ہیں کیونکہ یہی وہ نقطۂ ماسکہ ہے جہاں رومی کی زندگی کے اہم واقعات ظہور پذیر ہوئے۔
رومی جب پہلی بار قونیہ آئے تو وہ قریباً بائیس سالہ نوجوان تھے۔ جو سفر انھیں حصولِ علم کی خاطر کرنے پڑے، انھیں چھوڑ کر باقی ساری زندگی انھوں نے یہیں گزار دی۔ اس لیے اُس شہر کے بارے میں کچھ ضروری معلومات درج کرنا نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے جسے رومی کی زندگی میں بڑا اہم کردار ادا کرنا تھا ۵۲
اس شہر نے مولانا رومی کو اُس وقت اپنے دامن میں پناہ دی تھی جس وقت ایک ایسے ملک میں پناہ حاصل کرنا آسان نہیں تھا جو افراتفری کا شکار ہو چکا تھا۔ قونیہ نے ان کا استقبال بڑی کشادہ پیشانی سے کیا۔ وہاں رومی کو اپنے والد کے لائق وارث کی حیثیت سے باقاعدہ ایک رسم کے بعد مسند نشین کیا گیا۔ یہیں انھوں نے وعظ کا سلسلہ شروع کیا اور ہر درجہ اسلام کے خوش بیان

شارح کے طور پر شہرت حاصل کر لی۔ خود بادشاہِ وقت اُس کے مریدوں کے حلقے میں آ بیٹھتا اور بڑے احترام سے بعض ادق اور پیچیدہ مذہبی مسائل کی صاف اور سیدھی تصریحات سنتا۔ یہ سلسلہ کچھ عرصے تک جاری رہا حتیٰ کہ وہ مرحلہ آن پہنچا جب اِس استاد نے رسمی تہذیب و متانت کا لبادہ اُتار پھینکا۔ چنانچہ رومی اسی شہر کی گلیوں میں گاتے، ناچتے پھرتے تھے۔ انھیں ظاہری ادب آداب کی مطلق پروانہ رہی تھی۔ جو لوگ انھیں اسلام کا بہت بڑا ترجمان سمجھتے تھے انھیں اِس کیفیت سے بے حد تعجب ہوا۔ یہیں رومی کی ملاقات شمس تبریز سے ہوئی اور یہیں اُس سے مفارقت بھی۔ یہیں انھوں نے اپنے آپ کو پایا۔ قونیہ ہی میں رومی اور شمس کی نہ صرف ملاقات ہوئی بلکہ اِس ملاقات کے بعد کے سب واقعات بھی رونما ہوئے۔ یہیں رومی سخت اضطراب اور اذیت میں مبتلا رہے اور کرب و ایذا سے کراہتے رہے۔ قونیہ بڑی دل سوزی سے اُس بلند مقام شخصیت کے سب نشیب و فراز، ترقی و تنزل اور وسواس و آویزش میں اُس کا شریک رہا جسے آئندہ نسلوں کو بہت کچھ عطا کرنا تھا۔ یہیں اُس کے خدوخال اُجاگر ہوئے اور یہیں اُس ذات کی اچانک اور عجیب قلب ماہیت ہو گئی۔ یہیں اس شخصیت نے ایسی ضوفشانی شروع کی جس نے بعد میں پوری مسلم دنیا کو منور کر دیا۔ قونیہ ہی میں مولوی نے "قرآن کو پہلوی زبان" میں لکھا اور یہیں سے ساری دنیا کو اس کی دعوت دی۔ گو اس شہر کو رومی کا مولد بننے کی سعادت تو نصیب نہیں ہوئی مگر اس سے بڑی سعادت یہ حاصل ہوئی کہ رومی روحانی طور پر یہیں پیدا ہوئے اور آج اُسے یہ فخر بھی حاصل ہے کہ اس غیر فانی بطلِ جلیل کا جسدِ خاکی اُس کے آغوش میں آرام فرما ہے۔

رومی جب تک قونیہ میں مقیم رہے بلاشبہ لوگوں کے ذہنوں کو متاثر کرتے رہے اور آج بھی متاثر کر رہے ہیں۔ جبکہ وہ وہاں کی خاک میں آسودۂ خواب ہیں۔ سات سو سال سے زائد کا عرصہ گزر چکا جبکہ رومی پہلے پہل قونیہ میں وارد ہوئے تھے۔ اتنی صدیاں بیت جانے پر بھی لوگوں کی محبت اور عقیدت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ ان کے مزار اور لواحق کے مدرسوں کے بلند و حسین مینار ایک شانِ فضیلت سے کھڑے نظر آتے ہیں اور اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی تاریکی کے سمندر میں روشنی کے مینار معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن تاریکی کا پردہ چاک کرنے میں کامیابی

حاصل نہ کر سکے۔

یہ شہر کوئی معمولی شہر نہ تھا جہاں رومی مقیم رہے۔ مصروفِ عمل رہے اور جہاں انھوں نے وفات پائی۔ یہ شہر موجودہ ترکی کے شمال میں واقع ہے اور کسی زمانے میں مشرقی سلطنت کا دارالخلافہ تھا اور اقونیم کے نام سے مشہور تھا مسلمانوں کے تسلط کے بعد یونانی لفظ بدل کر قونیہ ہوگیا۔ اس شہر کا ہر باشندہ آج تک یہی سمجھتا ہے کہ وہ فرشتوں کے شہر میں رہتا ہے اس لیے نہیں کہ وہاں رومی مدفون ہیں بلکہ اس لیے کہ عام لوگوں کے خیال کے مطابق یہ روایت مشہور ہے کہ پُرانے زمانے میں جب کہ تاریخ ابھی قدامت کے غبار میں پوشیدہ تھی، مغرب سے دو فرشتے کسی موزون مسکن کی تلاش میں مشرق کی طرف روانہ ہوئے۔ انھوں نے جب اس مقام کو دیکھا جہاں اب قونیہ آباد ہے، تو اُسے پسند کیا۔ چنانچہ مختصر سے ملکوتی مشورے کے بعد وہ اس شہر کی نیو ڈالنے نیچے اُتر آئے۔ اُن فرشتوں کی گفتگو جیسا کہ عام روایت سے پتا چلتا ہے، اس شہر کے نام کی بنیاد معلوم ہوتی ہے۔ ایک فرشتے نے پوچھا: کیا ہم بیٹھ جائیں ؟[۵۳] دوسرے فرشتے نے جواب دیا کہ ہاں ہاں، بیٹھ جائیے[۵۴] اور آنکھ جھپکتے میں بات طے ہوگئی۔

قونیہ بازنطینی زمانے میں اقونیم کہلاتا تھا۔ اس کی شہرت کو بڑے وثوق سے سلجوقیوں کے عروج کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ دونوں کا تذکرہ لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہم اس شہر کا صحیح تصور کر ہی نہیں سکتے جب تک ہمیں اُن لوگوں کے بارے میں کچھ معلومات نہ ہوں جنھوں نے اسے ایک سلطنت کا پائے تخت بنایا تھا۔ نویں اور دسویں صدی میں بازنطین (قسطنطنیہ) کو یورپی ثقافت کی مسلّمہ ملکہ سمجھا جاتا تھا لیکن باسل دوم (Basil II) کی وفات کے بعد ستاون سال کی کمزور حکومت کے سبب سلطنت کو سلجوقیوں کے ہاتھوں شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ سلجوقی ایک نئی قوت بن کر اُبھرے تھے۔ انھوں نے بازنطینی سلطنت کو للکارا اور اُسے شکست سے ہم کنار کر دیا۔[۵] انھوں نے نہایت تیز رفتاری سے غلبہ پایا۔ اُن کا سردار طغرل بیگ جو پہلے ہی خراسان اور ایران پر تسلط جما چکا تھا، بغداد میں ان کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ ترک فتوحات کا جو سلسلہ طغرل نے شروع کیا تھا، وہ اس کے جانشین الپ ارسلان نے جاری رکھا۔ حملہ آور ایشیا کی مہیب طاقت پر پل پڑے اور

زبردست فتح حاصل کی۔ آرمینیہ میں جھیل وان کے شمال کی طرف منازگرد (Manzikert) کے میدان میں بازنطینی فوج کی شان الپ ارسلان کے گھڑ سوار تیر اندازوں نے خاک میں ملا دی۔ شہنشاہ رومانوس دیوجانس پکڑا گیا اور قیدی بنایا گیا۔ اس طرح تمام ایشیائے کوچک سلجوقیوں کے قدموں تلے آگیا۔"

بازنطینیوں کو اور بھی بہت سی شکستوں کا سامنا ہوا تھا۔ لیکن منازگرد کی شکست تو شکستِ فاش ثابت ہوئی کیونکہ جن ایشیائی صوبوں پر سلطنت کا انحصار تھا وہ ایک ہی تصادم میں چھن کر بے دینوں کے ہاتھوں میں چلے گئے تھے۔ شاہنشاہ نے ایشیائے کوچک کے اناطولی صوبوں سے اپنے سب سے زیادہ جفاکش سپاہی اور لائق فائق جرنیل اور ایشیائی ساحلی علاقوں سے اپنی جنگی بحری فوج کا بہترین حصہ فراہم کیا تھا۔ ہم جوئی کا جذبہ کہیں بھی اس قدر زوردار نہ تھا جس قدر کہ ایشیائی صوبوں کی سرحدوں پر۔ اور نہ ایشیائے کوچک کے بڑے نوابوں کی خدمات سے بڑھ کر پُر فخر روایت کہیں موجود تھی، جن کے مسلح مصاحبین اور وسیع وسائل شاہی دفاع کا مضبوط عنصر تھے، بشرطیکہ وہ سازشی کارروائیوں میں مصروف نہ ہوں طاقت کے اِن ذرائع کو اب روم کے سلاطین نے وقتی طور پر منقطع کر دیا تھا جنھوں نے اپنے آپ کو پہلے نیقیہ (Nicaea) میں مستحکم کیا تھا اور پھر اقونیم میں ۵۶ء اس بہت بڑے چیلنج کا فوری طور پر کچھ جواب نہ بن سکا لیکن دس سال بعد بازنطینی تخت پر ایک ایسا شخص جلوہ افروز ہوا جس میں ایک تعلیمی مصلح کا جوش و خروش، ایک جرنیل کی سرگرمی اور سفارتی حکمتِ عملی کی مستعدی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی یعنی الیکسی کامینو (Alexius Comnenus) جو ایشیائے کوچک کے ایک بڑے فوجی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ سلجوقیوں کی دھمکی کا جواب دینے پر آمادہ ہو گیا۔ سلجوقیوں کے خلاف فوجی مہم کے لیے سارا مسیحی یورپ متحد ہو گیا۔ جوشیلے لوگوں کی بڑی بڑی جماعتیں جنھیں شمال مشرقی فرانس، لورین اور جرمنی سے بھرتی کیا گیا تھا، قسطنطنیہ کی طرف کوچ کرنے لگیں۔ ان جماعتوں نے اپنی ہولناک غارت گری کی سخت سزا پائی۔ بویریہ اور ہنگری میں سے گزرتے ہوئے ان لوگوں کی بڑی تعداد ہلاک ہو گئی اور اُن میں سے جو ایشیائی ساحل تک پہنچنے میں کامیاب ہو گئے، انھیں سلجوقیوں

تے تہس نہس کر دیا۔ تاہم ان لوگوں نے جمع ہو کر یونانی تعاون سے سلجوقیوں کے دارالحکومت نیسے (نیقیہ) پر قبضہ جما لیا۔ اُن کا طویل اور تکلیف دہ سفر اقونیم میں سے گزرتے ہوئے انطاکیہ پہنچ کر مکمل ہوا۔ انھوں نے محاصرہ کر کے اس مشہور اور مستحکم شہر پر قبضہ کر لیا اور بعد ازاں وہ یروشلم پر قابض ہونے میں بھی کامیاب ہو گئے۔

نیسے پر قبضہ ہو جانے کے بعد اقونیم سلجوق سلطنت کا دارالخلافہ مقرر ہوا اور اسے یہ اعزاز اس خاندان کے سارے عہدِ حکومت میں حاصل رہا۔ پہلی صلیبی جنگ بلاشبہ ایک دل خوش کن کامیابی تھی۔ اس نے وہ خوف رفع کر دیا جو یورپ ترانیا (Thrace) کی سلجوقی فتح سے دلوں پر منڈلا رہا تھا۔" لیکن یہ برتری دیر پا ثابت نہ ہوئی۔ یکے بعد دیگرے تین ایسے قابل مسلمان حکمران جلوہ گر ہوئے جنھوں نے نصف صدی کے دوران میں مشرقِ قریب کی کایا پلٹ دی۔ موصل کے زنگی نے حلب اور عدیسہ فتح کیا۔ اس کے بیٹے نور الدین نے پہلے دمشق کا اقتدار سنبھالا پھر مصر کا اور بالآخر جب نور الدین فوت ہوا تو اس کی جگہ صلاح الدین کرد نے لے لی جس کے عہد میں دریائے دجلہ سے دریائے نیل کے درمیان سارا مشرق اُس کی عالی شان قیادت کا اطاعت گزار بن گیا۔"[۵۷]

ایک پوری صدی تک اپنی سطوت کا جلوہ دکھا کر یونانی سلطنت پھر ختم ہو چکی تھی۔ اس کی فوج کو اقونیم کے سلطان کے ہاتھوں بڑا نقصان اٹھانا پڑا۔ پہلی صلیبی جنگ کی فتح کے بعد جو علاقہ باقی رہ گیا تھا اس میں شامی جزیروں کا ایک سلسلہ تھا جن کو اطالوی تجارت کے مفادات نے مزید ایک صدی تک محفوظ رکھا۔ اقونیم ایک بار پھر ایک سلجوق بادشاہ کا آسودہ حال پائے تخت بن گیا۔ اُس نے تیسری صلیبی جنگ میں اپنی مصروفیت کے باوجود اس شہر کی تہذیب و آرائش پر خاصا وقت صرف کیا۔ اس شہر نے پہلے ہی اہلِ علم حضرات کو اپنی طرف کھینچنا شروع کر دیا تھا۔ قلیج ارسلان دوم کے دربار میں اُن کی موجودگی نے قونیہ کو جگمگا دیا تھا۔ نظامی گنجوی جیسا نامور شاعر بھی اس کی تعریف کیے بغیر نہ رہ سکا۔ آج قونیہ میں سلجوقیوں کی جو قدیم ترین یادگاریں باقی ہیں، وہ اُسی زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔ قلیج ارسلان کے عہدِ حکومت کے اختتام پر قونیہ کا امن و سکون درہم برہم ہو گیا کیونکہ اُس کے دو بیٹوں کے

درمیان تباہ کن جنگ چھڑ گئی۔ چنانچہ سلطنت کی حالت عزالدین کیکاؤس کے عہد تک نہایت ابتر رہی۔ کیکاؤس نے اسے نہ صرف مستحکم کیا بلکہ اس کے حدود بحرِ اسود تک بڑھا دیے۔ اس کے بعد علاؤالدین کیقباد کا آسودہ حالی کا دور شروع ہوتا ہے۔ حمداللہ مستوفی قزوینی کے بیان کے مطابق اُس وقت قونیہ کا سالانہ مالیہ تینتیس لاکھ طلائی دینار ہوتا تھا۔ پچاس سال بعد یہ خطیر رقم کم ہو کر صرف ایک لاکھ پینتیس ہزار رہ گئی ـــــ اور یہ ایک بلیغ تبصرہ ہے منگولوں کی غارت گری پر۔

قونیہ اُس بڑی تجارتی شاہراہ پر واقع تھا جو شام، عراق اور ایران سے ہوتی ہوئی مشرقی سلطنت کے مرکز قسطنطنیہ کو جاتی تھی۔ چنانچہ اپنے عمدہ محلِ وقوع کی وجہ سے اسے بہت سے دوسرے شہروں پر بڑی فوقیت حاصل تھی۔ اقتصادی خوش حالی کے علاوہ یہاں کئی تہذیبوں کا ملاپ ہوا۔ تجارتی قافلے ساز و سامان کے ساتھ نئے نئے تصورات بھی لے کر آتے۔ بعدازاں قونیہ اِس معاملے میں شام، عراق اور ایران کی تہذیبوں سے بازی لے گیا۔ چنانچہ یونانیوں کے ماتحت قونیہ ایک نمایاں اقتصادی اور ثقافتی حیثیت کا مالک تھا لیکن جب یہ بازنطینی سلطنت کی ملکیت سے گزر کر ترکوں کے ہاتھ آیا تو اس کی اہمیت میں اور اضافہ ہو گیا کیونکہ ترکوں نے اسے اپنا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ قونیہ سلجوقی خاندان کے پورے زمانۂ حکومت میں سلجوقی سلطنت کا مرکز بنا رہا لیکن رومی کی زندگی میں یہ شہر اپنی شوکت اور خوش اقبالی کی معراج پر تھا کیونکہ اُس وقت یہ نہ صرف ایک سلطنت کا دارالخلافہ اور تجارت کی ایک اہم منڈی تھا بلکہ علاؤالدین کیقباد کی وجہ سے ثقافتی سرپرستی کا ایک مضبوط مرکز بھی تھا۔

علاؤالدین کیقباد کا عہدِ حکومت دراصل سلجوقی خاندان کا سنہرا زمانہ تھا۔ اِس دور کے قونیہ میں امن و آسودگی کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ بتا دینا بے محل نہ ہوگا کہ اس نے پوری ایک صدی تک خود سلجوقیوں کی بہت ساری خانہ جنگیاں بھی دیکھیں اور خوفناک صلیبی جنگیں بھی، جن میں یہاں کے بادشاہوں نے بڑی بہادری سے حصہ لیا۔ اگرچہ قونیہ ۱۰۹۷ء میں سلجوقیوں کا پائے تخت بن چکا تھا لیکن ۱۲۰۹ء تک یہاں حقیقی امن کا کوئی بھی وقفہ نصیب نہیں ہوا۔ اسی سال بخارا پر منگولوں کا قبضہ ہو گیا اور ایرانی سلطنت کے دوسرے مشہور شہر منگول لشکروں

کی پیش قدمی سے لرز رہے تھے۔ عجب اتفاق ہے کہ قونیہ کی آسودگی اور خوش حالی کا بہترین زمانہ وہی ہے جو ایرانی تاریخ کا سب سے زیادہ الم ناک دور ہے۔

علاؤالدین کو سلجوقی تخت پر بیٹھے چند برس ہی ہوئے تھے کہ چنگیز خان کے وحشی جتھوں نے بلخ، بخارا، سمرقند، نیشاپور، ہرات اور مرو جیسے عظیم شہر پیوندِ خاک کر دیے۔ چنگیز خان جب فوت ہوا تو علاؤالدین ابھی اپنے تختِ حکومت پر جلوہ فگن تھا۔ اُس وقت قونیہ ایک وسیع متلاطم سمندر میں ایک جزیرۂ امن معلوم ہوتا تھا۔ گرد و نواح کے مصیبت کے مارے لوگوں کے لیے یہ کیفیت بہت غنیمت تھی، اس لیے وہ پناہ لینے کے لیے ادھر کا رُخ کرتے لیکن اہلِ علم کے لیے یہاں کی کشش دوچند تھی کیونکہ اُس وقت وہ شخص فرماں روا تھا جو علم و دانش کا بڑا مربی تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ نے ذاتی طور پر مولانا رومی کو قونیہ میں سکونت اختیار کرنے کی دعوت دی، جہاں خود ان کا والد ایک ایسی جگہ مدفون تھا جو ان کو بہت پہلے سلجوقیوں نے پیش کی تھی۔ یہ عین وہی مقام ہے جہاں آج کل عجائب گھر، رومی کا مقبرہ اور اس کے اردگرد مدرسے قائم کیے گئے ہیں۔

اِن حالات میں رومی کی قونیہ میں آمد ایک مایوس الحال پناہ گزین کی آمد نہ تھی جو امن و تحفظ کے لیے مارا مارا پھر رہا ہو۔ یہ تو ایک بیٹے کی مراجعت تھی اپنے والد کی سرزمین میں، وہاں کی ساری آبادی اور خود وہاں کا حکمران ان کی واپسی کا مشتاق و منتظر تھا۔ ان کا جذبۂ آزادی اس سے بدرجہا بیش قیمت تھا کہ ذاتی تحفظ کے لیے اس کا سودا کر لیا جاتا، کیونکہ زندگی اُس وقت بے کار ہو کر رہ جاتی ہے جب اُسے ملّت کی خدمت کے لیے وقف نہ کیا جا سکے۔ ہم اُس عہد کے مشہور علامہ نجم الدین کبرا کے بارے میں جانتے ہیں کہ انھوں نے چنگیز خان کی یہ دعوت مسترد کر دی تھی کہ وہ اپنے حفظ و امان کے لیے شہر سے نکل جائیں۔ چنگیز خان نے ۱۲۲۱ء میں خوارزم کے دارالحکومت میں چھ لاکھ شہریوں کا خون بہایا تھا۔ کبرا نے اپنی عالی ہمتی سے شہادت کی موت کو غلامانہ تحفظ و امان پر ترجیح دی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ رومی ضرور اس یادگار مثال سے متاثر ہوئے ہوں گے۔

بہرحال قونیہ میں رومی کی واپسی دراصل اُسی سرزمین کے ایک فرزند کی مراجعت

تھی۔ یہ ایک ایسے انسان کی مراجعت تھی جو نہ صرف اُسی سرزمین سے تعلق رکھتا تھا بلکہ اپنے ہم وطنوں کا جانا پہچانا اور اُن کا مطلوب تھا۔ وہ اُس کی پارسائی اور تبحرِ علمی کی وجہ سے اُس کی بڑی قدر کرتے تھے۔ رومی کی پذیرائی حقیقی معنوں میں شاہانہ تھی۔ قونیہ کی ساری آبادی ان کے والہانہ استقبال کے لیے گھروں سے نکل کھڑی ہوئی۔ بادشاہ کی نمائندگی ایک وزیر نے کی قسمت کا یہی فیصلہ تھا کہ ایک روحانی شخصیت کی تابانی سلجوقی سلطنت کے کھنڈروں اور یادگاروں میں سے صدیوں تک ضوفشانی کرتی رہے۔

رومی تنہا ایسے شخص نہ تھے جو اُس دور میں قونیہ آئے بلکہ کئی اور شخصیتیں بھی یہاں آئیں جن میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر مولانا صدرالدین قونوی ہیں۔ ایسے اصحابِ علم وفضل کے لیے قونیہ ایک مأمن کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کی خوش حالی اور مضبوطی کے سبب منگول یہاں سے دور ہی دور رہے۔ قونیہ ایک دلھن کی طرح تھا جس کی علاؤالدین نے بڑے چاؤ سے نگہبانی کی۔ اسے حریص نظروں سے بچانے کے لیے اس نے اس کے گرداگرد ایک اُونچی شہرپناہ تعمیر کرائی جس میں ایک سو چالیس مینار اور دروازے تھے۔ اس دیوار کے پینتالیس سو میٹر کے ساتھ ساتھ ایک گہری خندق بھی کھودی گئی۔

قصہ مختصر یہ کہ اُس افراتفری کے زمانے میں ایسا امن کوئی معمولی کشش کی بات نہ تھی۔ پھر علاؤالدین کی علم و دانش سے محبت اور اہلِ علم وفضل سے عقیدت کا اظہار سونے پر سہاگا تھا۔ اسی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ دنیائے علم کی اُس وقت کیا کیفیت تھی۔ چنانچہ یہی وہ مقام تھا جہاں رومی اپنے اُس عظیم کارنامے کی طرف ہمہ تن متوجہ ہوئے جو اُن کے لیے ازل سے ہی نوشتۂ تقدیر تھا۔

حواشی

۱؎ ایس۔ لین پول: دا مُورز اِن سپین، ص ۷ The Moors in Spain (S. Lane-Poole)

۲؎ میکیب: سپلینڈر آف مُورش سپین Splendour of Moorish Spain (McCabe)

ص ۱۵، ۱۶، ۲۱ وغیرہ

۳ ایضاً ص - ۷

۴ ایضاً

۵ لین پول: کتاب محولہ بالا

۶ ایضاً - ص ۴۳

۷ گرانٹ: ہسٹری آف یورپ، لندن، ۱۹۱۷ء *History of Europe* (Grant) ص ۳۳،

نیز موازنے کے لیے ملاحظہ ہو: ایچ - جی - ویلز: اے شارٹ ہسٹری آف دا ورلڈ *A Short History of the World* (H.G. Wells) ص ۳۶۹

۸ جے - ڈی - کونڈے: ہسٹری آف دا ڈومی نیشن آف دی عربز ان سپین *History of the Domination of tbe Arabs in Spain* (J.D. Conde)، ۱۸۵۴ء، تین جلدیں، جس کا حوالہ پروفیسر ایس اے ڈبلیو بخاری نے اپنی کتاب ہسٹری آف اسلام، بنگلور، ۱۹۴۲ ص ۱۸۹ پر دیا ہے۔

۹ ڈومینیکن حلقے کے بارے میں تفصیلات کے لیے مندرجہ ذیل تصانیف ملاحظہ ہوں:-

(i) *The Catholic Encyclopaedia*, article : "Preacher"
(ii) P. Manadonnet, *St. Dominic and His Work*
(iii) A Walz, *Compendium Histiorae Ordinis Praedictorum*
(iv) B. Jarret, *The English Dominicans*

۱۰ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد ۱۶، ص ۵۲-۵۳

۱۱ ایضاً، جلد ۱۴، ص ۷۸۴

۱۲ ایضاً، جلد ۱۸، ص ۹۶۳

۱۳ لین پول *Mediaeval India under Mohammadan Rule*

۱۴ تفاصیل کے لیے دیکھیے: ایچ اے ایل فشر: ہسٹری آف یورپ *History of Europe* (H.A.L. Fisher)، باب ۲۳

۱۵ ای جی براؤن: اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا *A Literary History of Persia* (E.G. Browne) جلد دوم، ص ۴۰۴

۱۶ ایم ایم پکتھال: لیکچرز آن اسلام *Lectures on Islam* (M.M. Pickthall) ص ۹۰

۱۷؎ ایچ اے ایل فشر، کتاب مذکور، ص ۲۵۹

۱۸؎ ایضاً، ص ۲۲۴۔

۱۹؎ یعقوب ایٹن پاشا

Contribution a l'etude de blason en Orient (Yacoub Aetin Pasha)

ایل۔اے۔میر *Saracenic Heraldry* (L.A. Mayer)

۲۰؎ الجوینی، "تاریخ جہاں کشا" مرتبہ مرزا محمد، جلد دوم، ص ۳۔ نیز ابن الاثیر، "کتاب الکامل فی التاریخ" جلد ۱۰، ص ۱۸۲۔۱۸۳

۲۱؎ لین پول، *The Mohammadan Dynasties*

۲۲؎ اس خاندان کے زوال کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے عباس اقبال، "تاریخ مفصل ایران" جلد اوّل ص ۹۳ — ۱۰۰

۲۳؎ جراب فاراب کہلاتا ہے

۲۴؎ مائیکل پراڈن

The Mongol Empire : Its Rise and Fall (Michael Pravdin) ص ۱۶۸

۲۵؎ جے۔اے۔بوئل *The History of the World Conqueror* (J.A. Boyle) جلد اوّل ص ۱۰۷

۲۶؎ الجوینی : کتاب مذکور، جلد اوّل، ص ۸۱

۲۷؎ ابوالفدا کا انتقال ۱۳۳۱ء میں ہوا

۲۸؎ ای۔جی۔براؤن : کتاب مذکور، جلد دوم ص ۴۳۱، ۴۳۹

۲۹؎ بوئل، کتاب مذکور، جلد اوّل، ص ۱۲۸

۳۰؎ اے ہسٹری آف پرشیا سر پرسی سائیکز *A History of Persia* (Sir Perey Sykes) جلد دوم ص ۹۰

۳۱؎ پی۔کے۔ہٹی : *History of the Arabs* (P.K. Hitti) ص ۴۸۵

۳۲؎ ایران پر منگول حملے کے اثرات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو عباس اقبال کی محولہ بالا کتاب جلد اوّل ص ۱۰۸

۳۳؎ ایچ ہوورتھ : *History of the Mongols* (H. Howorth) جلد سوم، ص ۱۶۹

۳۴؎ الجوینی، کتاب مذکور، جلد اوّل، ص ۴۳ — ۴۴

۳۵؎ آرچ بشپ آف بورڈیکس کے نام یووڈ ناربون کا مکتوب،

(Yuo de Norbone) (Archbishop of Bourdeaux) دیکھئے

۳۶؎ ہوورتھ : کتاب مذکور، جلد اوّل، ص ۳

۳۷؎ تفصیل کے لیے دیکھئے : ای۔ جی۔ براؤن، کتاب مذکور، جلد دوم ۴۲۷ - ۴۲۸

۳۸؎ بوئل، کتاب مذکور، جلد اوّل، ص ۷۵، جلد دوم، ص ۲۶۹ -

۳۹؎ ایضاً، جلد دوم، ص ۲۶۸ -

۴۰؎ ہوورتھ : کتاب مذکور، جلد اول ص ۱۱۰ -

۴۱؎ کینیڈی : ہسٹری آف دا گریٹ مغلز (Kennedy) *History of the Great Moghuls* ص ۲۳

۴۲؎ مائیکل پراڈن، کتاب مذکور، ص ۹۴ -

۴۳؎ ہوورتھ، کتاب مذکور، جلد سوم، ص ۳۷۱ -

۴۴؎ براؤن : کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۴۴۳ -

۴۵؎ امیر علی، دا اسپرٹ آف اسلام ***The Spirit of Islam*** ص ۴۶۲

۴۶؎ زویمر، اے مسلم سیکر آفٹر گاڈ (Zwemer) ***A Moslem Seeker after God*** ص ۳۸

۴۷؎ رے موجودہ تہران کے نواح میں واقع ہے۔

۴۸؎ ڈی۔ بی میکڈانلڈ ***Development of Muslim Theology, Jurisprudence and***

Constitutional Theory (D.B. Macdonald)

۴۹؎ امیر علی : کتاب مذکور، ص ۴۶۸

۵۰؎ ملاحظہ ہو ہٹی، کتاب مذکور، ص ۴۸۸

۵۱؎ آر۔ اے۔ نکلسن، (R.A. Nicholson) ***Rumi : Poet and Mystic*** ص ۲۶

۵۲؎ قونیہ کے بارے میں یہ نوٹ زیادہ تر اُس مواد پر مبنی ہے جو استنبول یونیورسٹی کے سابق پروفیسر جناب علی گنجیلی نے بکمال عنایت فرمایا تھا۔ نیز مندرجہ ذیل حوالہ جات سے کام لیا گیا ہے :

(ا)۔ استرآبادی، "ثمرات الاخبار" مرتبہ عثمان تورم، انقرہ (۱۹۴۶ء) (ب) مکرمین خلیل : سلجوق دوری، استنبول (ج) احمد ابن کمال پاشا : "نگارستان"، استنبول یونیورسٹی لائبریری کا ایک مخطوطہ۔ (د) ایم ضیاء،

قونیہ، "سیاحت ہٹیر الری"، استنبول - (ھ) اولیاء چلپی: "سیاحت نامہ". (و) زین العابدین شیروانی: "بستان السیاحہ"، مخطوطہ بہ تحویل علی گنجیلی - (ز) علی گنجیلی: قونیہ (ح) یاقوت حموی، "معجم البلدان" جلد سوم اور چہارم - (ط) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام Encyclopedie de l'Islam، 'قونیہ' (ی) حمد اللہ مستوفی "نزہت القلوب" مترجمہ لی سٹرینج (Le Strange) (ع) قونیہ میونسپلٹی کے آرکائیوز (Archives) (ک) عجائب گھر قونیہ کی رہنما کتاب (ل) شمس الدین سامی، "قاموس العالم" قونیہ - (م) سی - ہوارٹ (C. Huart) *Les Saints des Derwiches* جلد اوّل و دوم (ن) ایل سی اسٹرینج (Le Strange) (Quniab) *The Lands of the Eastern Caliphate*

۵۳ قونیہ کا لفظی مطلب ہے بیٹھ جائیے۔

۵۴ قونیم کے لفظی معنی ہیں بیٹھ جائیے اور پرندوں کے لیے استعمال میں آتا ہے۔

۵۵ 'بے دینوں' سے مصنف کی مراد یہاں سلجوقی ہیں۔

۵۶ فشر، کتاب مذکور، باب ۱۸، ص ۲۲۰

۵۷ ایضاً، ص ۲۳۱

۵۸ "نزہت القلوب"۔

باب دوم

رومی کا دورِ تربیت

۱۔ رومی کے آبا و اجداد

محمد جلال الدین بلخ میں ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ میں پیدا ہوئے۔ بعض تذکرہ نویسوں نے انھیں خداوندگار کہا ہے[۱] اور بعض انھیں مولانا خداوندگار لکھتے ہیں۔[۲] وہ مولانا روم کے نام سے بھی مشہور ہیں، شاید اُس خطے کے نام کی وجہ سے جہاں وہ مقیم رہے۔[۳]

رومی کے ابتدائی سوانح نگاروں نے ان کے لیے مولوی کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ ان کے بیٹے بہاولد کی کتاب "ولد نامہ" میں انھیں ہر جگہ مولانا لکھا ہے۔ جامی اور دولت شاہ بھی انھیں مولانا ہی کہتے ہیں۔ ان کے لیے مولوی کا لفظ سب سے پہلے شاہ قاسم انور کے ایک شعر میں ملتا ہے۔[۴] ہم اِن صفحات میں اُن کے لیے صرف رومی کا لفظ استعمال کریں گے۔

رومی اپنے بچپن میں بھی کوئی غیر معروف شخص نہیں تھے کیونکہ وہ ایک بڑے باپ کے بیٹے تھے جو غیر معمولی شہرت کے مالک تھے۔ رومی کی پیدائش کے بعد ان کے والد چوبیس برس تک زندہ رہے۔ یہاں ہمیں رومی کی سیرت کا جائزہ لینا ہوگا کہ وہ اپنے والد کی نگرانی میں کس طرح نشوونما پاتے رہے۔ رومی کے ابتدائی چوبیس سال اُن کی تربیت میں بڑے اہم ثابت ہوئے چنانچہ ہم اُن مختلف اثرات کا تجزیہ کرتے ہیں جو اِس عرصے میں انھوں نے قبول کیے۔

رومی ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو کئی نسلوں سے صوبۂ خراسان کے شہر بلخ میں مقیم تھا۔ اس خاندان نے بڑی تعداد میں فقہا اور فضلا پیدا کیے تھے۔ یہ خاندان اپنے آپ کو پہلے خلیفۂ اسلام حضرت ابوبکرؓ کی نسل سے بتاتا ہے لیکن اس کی تاریخ زیادہ تر فرضی واقعات پر مبنی

معلوم ہوتی ہے۔ خود رومی کی تصانیف اِس سلسلے میں کوئی خاص تاریخی معلومات فراہم نہیں کرتیں اور فارسی تذکرہ نویس تاریخی واقعات کے تجزیے کی بجائے مافوق الفطرت عجائب وغرائب کے بیان سے لطف اندوزی پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ تاہم خوش قسمتی سے بعض پُرانے اور نسبتہً قابلِ اعتماد مآخذ موجود ہیں جن کی مدد سے ہم تاریخ کی روشنی میں اِس خاندان کا مجمل طور پر مطالعہ کر سکتے ہیں۔ اس لیے ہم رومی کے اسلاف کے متعلق کسی بحث میں نہیں اُلجھیں گے بلکہ اپنی بات کا آغاز ان کے دادا کے ذکر سے کریں گے جو یقیناً ایک تاریخی شخصیت کے حامل تھے۔

رومی کے دادا حسین ابن احمد خطیبی بڑے فاضل شخص تھے۔ اُن کے علم وفضل کا اندازہ اِس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ رضی الدین نیشاپوری جیسے لوگوں نے اُن کی خدمت میں حاضر ہو کر زانوئے تلمذ تہ کیے ؁ انھیں صرف علما اور فضلا ہی نہیں بلکہ معاصر حکمران بھی ایک بڑا روحانی پیشوا مانتے تھے اور ایک روایت کے مطابق اُن کا معاصر حکمرانوں کے ساتھ قریبی خونی رشتہ بھی تھا۔ بقول افلاکی خوارزم کے سلطان علاؤالدین محمد نے اپنی بیٹی ملکۂ جہاں کی شادی رومی کے دادا کے ساتھ کر دی تھی۔ رومی کے سوانح نگار علامہ شبلی نے بھی اس رشتے کے بارے میں لکھا ہے کہ حسین بہت بڑے صوفی اور صاحبِ حال تھے۔ سلاطینِ وقت اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی ان سے شادی کر دی تھی ؂ لیکن یہ بات تمام تر صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ تذکرہ نگاروں نے جو متناقض شہادت پیش کی ہے اس کے سبب یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ذرا توقف کر کے اس نکتے پر سنجیدگی سے غور کیا جائے۔ افلاکی کے بیان کے مطابق رومی کی دادی خوارزم شاہ کے بیٹے علاؤالدین محمد کی بیٹی تھیں۔ امین احمد رازی کے خیال میں وہ اُس علاؤالدین محمد کی بیٹی تھیں جو سلطان محمد خوارزم شاہ کا چچا تھا۔

یہاں ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا علاؤالدین محمد خوارزم شاہ ہی نے اپنی بیٹی کی شادی رومی کے دادا سے کی تھی۔ لیکن کسی نتیجے پر پہنچنے سے پہلے ہم چند تاریخوں اور سنوں کی جانچ پڑتال کرتے ہیں۔ "کتاب المعارف" ؂ میں رومی کے والد کے اپنے بیان کے مطابق رمضان ۶۰۰ھ مطابق مئی ۴-۱۲۰۳ء میں وہ پچپن سال کے تھے۔ لہٰذا وہ ۱۱۴۸ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے ہوں گے۔ اس سے یہ بھی استنباط کیا جا سکتا ہے کہ رومی کے دادا نے ۱۱۴۷ء کے قریب شادی

کی ہوگی لیکن لڑکی کا باپ یعنی علاؤالدین محمد خوارزم شاہ بھی اُسی سال پیدا ہوا جس سال اُس کی بیٹی کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ اُس نے رومی کے والد کو جنم دیا! اس الجھن کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ علاؤالدین محمد اپنے والد کی زندگی میں شہزادہ علاؤالدین کہلاتا تھا۔ اسی نام کا ایک اور شہزادہ بھی تھا اور یہ ممکن ہے کہ اُس نے اپنی بیٹی کی شادی رومی کے دادا کے ساتھ کردی ہو، جامی اور افلاکی نے شاید اِن دو ناموں کو گڈمڈ کر دیا ہے ۸۔ بہرحال یہ بات صاف ہے کہ معاشرے میں رومی کے دادا کا مرتبہ بہت بلند تھا اور روحانی بزرگی کے سبب بھی اُن کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔

رومی کے والد بہاؤالدین محمد ابن الحسین الخطیبی البکری نے علم وفضل اور روحانی امتیاز کے سلسلے میں اپنے والد کی روایات وافر طور پر وراثت میں پائیں۔ وہ اُن کی مادی اور روحانی دولت کے وارث تھے۔ بہاؤالدین اپنے زمانے میں علم و دانش میں یگانۂ روزگار مانے جاتے تھے اور انھیں سلطان العلما کا خطاب دیا گیا تھا۔ ۱۲۰۷ء میں رومی کی پیدائش کے وقت بہاؤالدین کی عمر انسٹھ سال کی تھی ۹ اور اُن کا اثر و رسوخ اور مقبولیت انتہائی عروج پر تھے۔ انھیں ابھی چوبیس برس اور زندہ رہنا تھا اور اپنی آنکھوں سے اپنے بیٹے کو خاندان کی روایات کے مطابق پروان چڑھتے دیکھنا تھا۔ رومی کی شخصیت کی نشوونما میں اُن کا اثر بڑا گہرا ثابت ہوا۔ اس لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خواہ مختصر طور پر ہی سہی، فکر وفہم کے اُن سرچشموں کا مطالعہ کیا جائے جنھوں نے فکرِ رومی پر بعد میں ایک گہرا اثر چھوڑا۔

بہاؤالدین ۱۱۴۸ء میں یا اس کے لگ بھگ پیدا ہوئے تھے۔ اُن کی پیدائش سے ذرا پہلے امام غزالی نے فلسفے کے سارے نظام کو تنقید و تنقیص کا نشانہ بنایا تھا۔ مشرق میں یہ نظام یونانی بنیادوں پر قائم تھا۔ مسلمانوں نے اکثر کہا ہے کہ حضورِ اکرم محمد مصطفےٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد اگر کوئی نبی آنا ہوتا تو وہ غزالی ہوتا ۱۰۔

یہاں غزالی کی سیرت و شخصیت کا تفصیلی جائزہ پیش کرنا تو ممکن نہیں لیکن اُس کا تذکرہ اِس لیے ضروری ہے کہ رومی کے والد اُس سے بے حد متاثر تھے اور انھوں نے جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا زندگی کے بارے میں خود رومی کے خیالات پر بڑی حد تک اثر ڈالا۔ قارئین کرام

غزالی کے اندازِ حیات سے کم از کم مجملاً ضرور آگاہ ہوں گے کہ باوجود اپنی تمام دینی تربیت کے وہ ایک پیدائشی نقاد تھے۔ وہ علم کے لیے کسی حقیقی بنیاد کی تلاش میں سرگرداں رہے لیکن جب انھیں ایسی کوئی بنیاد نہ ملی تو وہ انتہائی تشکک کا شکار ہو گئے۔ ایک بحرانی کیفیت سے گزرنے کے بعد ان کا دل نورِ حق سے منور ہو گیا۔ اس طرح انھیں پھر غور و فکر کی قوت حاصل ہو گئی حقیقت کی تلاش میں وہ بالآخر صوفیہ کی تحریروں کی طرف متوجہ ہوئے اور انھیں محسوس ہوا کہ اب وہ راہ راست پر آ گئے ہیں۔ جب وہ بغداد میں پروفیسر تھے تو ترکِ دنیا کے متعلق سوچا کرتے تھے، گو اس وقت وہ کچھ طے نہ کر سکے۔ حتیٰ کہ اس اخلاقی تصادم کے تناؤ کی وجہ سے ان کی صحت برباد ہو گئی اور مایوسی کے عالم میں انھوں نے خدائے تعالیٰ سے تعلق جوڑ لیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کی مشکل آسان کر دی۔ وہ بغداد سے چلے گئے اور دس برس تک گوشہ نشین رہے اس دوران میں انھوں نے تصوف سے خاصی واقفیت پیدا کر لی۔ کتابوں ہی کے ذریعے سے نہیں بلکہ ذاتی تجربے کی بنا پر بھی۔ پھر کچھ عرصہ درس و تدریس کا کام جاری رکھنے کے بعد وہ اپنی جائے پیدائش طوس (خراسان) کو لوٹ گئے۔ وہیں انھوں نے ۱۴ جمادی الاخریٰ ۵۰۵ھ مطابق ۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو وفات پائی۔

مابعد الطبیعیات کی تردید اور اسلام کے دفاع کے سلسلے میں غزالی کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی۔ انھوں نے مابعد الطبیعیات کے ماہرین کو ایسا لاجواب کر دیا کہ پھر ان کی کتابیں ڈی بوئر کے بیان کے مطابق سرکاری حکام نے نذرِ آتش کر ڈالیں۔[۱] یہ تو خیر مبالغہ آمیزی کی بات معلوم ہوتی ہے لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ فلسفہ کے خلاف غزالی کے جہاد کے نتیجے میں عوام الناس کی رائے فلسفیوں کے خلاف ہو گئی اور غزالی جو خود درجۂ اول کے ایک فلسفی تھے، ایک عوامی ہیرو بن گئے۔ بعد ازاں انھیں حجۃ الاسلام کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔

فلسفے کے خلاف اس قسم کی معاندانہ فضا میں بہاؤالدین نے نشو و نما حاصل کی۔ وہ ایک عظیم صوفی کے بیٹے تھے اور صوفیوں نے کبھی کسی قیمت پر بھی یونانی فلسفے کی پیروی قبول نہیں کی۔ لہٰذا یہ بات تعجب خیز نہیں ہونی چاہیے کہ بہاؤالدین غزالی کے گرویدہ ہو گئے اور

کئی لوگ اس مسلک کے حمایتی بن گئے ۱۲؎ جلد ہی انھوں نے اس نئے مسلک کے پُرجوش حامی اور مبلغ کی حیثیت سے اس کی تبلیغ شروع کر دی۔ ۱۲۰۸ء تک پہنچتے پہنچتے جب رومی ابھی ایک سال کا بچہ ہی تھے، ان کے والد برسرِ عام فلسفیوں اور عقلیت پسندوں کے خلاف جوشیلی تقریریں کیا کرتے تھے اور اسلام کے احکام کا نئے سرے سے مطالعہ کرنے پر زور دیتے تھے۔ انھوں نے اُن مقتدر درباریوں کو بھی معاف نہیں کیا جو بادشاہ کے دربار میں اِن پر تہمتیں لگاتے تھے۔ اِنھیں سازشی بتلاتے اور کہتے تھے کہ یہ تخت حاصل کرنے کا منصوبہ بنا رہے ہیں۔ بادشاہ محمد نے جو خوارزم کا سب سے بڑا شاہ گزرا ہے، اپنے خزانے کی چابیاں ان کی خدمت میں بھیجیں اور انھیں حکومت کی پیش کش کی۔ بہاؤالدین نے جواب دیا کہ مجھے دنیاوی عظمت سے کچھ واسطہ نہیں، میں بخوشی ملک سے چلا جاؤں گا تا کہ اس سلسلے میں بادشاہ کے دل میں جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں، سب دور ہو جائیں۔ یہ غلط فہمیاں دراصل خوارزم کے شاہی دربار میں فلسفیوں اور صوفیوں کے مابین تصادم کی پیداوار تھیں۔ اوّل الذکر کی نمائندگی فاضل فلسفی فخرالدین رازی کر رہے تھے جو خود درباری بھی تھے اور بادشاہ کے استاد بھی۔ صوفیوں کی نمائندگی رومی کے والد کر رہے تھے جنھوں نے اپنی ہم عصر نسل کو بے حد متاثر کیا تھا۔ بادشاہ رازی کا مداح تھا لیکن صوفیوں کا بھی کچھ کم عقیدت مند نہ تھا۔ اِن سے وہ اکثر روحانی امن و سکون کے لیے رجوع کیا کرتا تھا۔ دو مسلکوں کے درمیان یہ کشمکش جلد ہی نازک صورت اختیار کر گئی اور درحقیقت دو شخصیتوں کا باہمی تصادم بن کر رہ گئی۔ چنانچہ اس طرح بہاؤالدین کے تعلقات نہ صرف رازی سے بلکہ بادشاہ سے بھی کشیدہ ہو گئے اور یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ بہاؤالدین نے غزالی کی طرفداری حد درجے شد و مد سے کی۔ غزالی نے تو اپنے زمانے میں فلسفے کو شکست سے ہم کنار کر دیا تھا لیکن جہاں وہ کامیاب رہے تھے وہاں بہاؤالدین کو ناکامی ہوئی۔ تاہم اس ناکامی کے کانٹوں میں کامیابی کے کچھ پھول بھی پوشیدہ تھے جنھیں چننا ان کے بیٹے کی قسمت میں لکھا جا چکا تھا۔ اور وہ بھی ایک ایسی شان سے جو غزالی کو بھی نصیب نہ ہو سکی تھی۔

بہاؤالدین اور فخرالدین رازی کا باہمی تصادم اس قدر تند اور شدید ہو گیا تھا کہ

اس کے متعلق اکثر یہ کہا گیا ہے کہ اسی کے نتیجے میں رازی کے ایما پر بہاؤ الدین کو بلخ سے جلا وطن کر دیا گیا۔ تاہم یہ نظریہ تحقیق و تنقیح کا زیادہ متحمل نہیں ہو سکتا۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ ایک فلسفی کو صوفیوں کے وجد آور گریز سے کوئی ہمدردی نہیں ہوتی اور رازی کو تو خاص طور پر صوفیوں سے اس قدر کد تھی کہ اُس نے مجد الدین بغدادی کو دریائے جیحوں میں غرق کرا دیا تھا۔[۱۳]

اس سے پتا چلتا ہے کہ دربار میں رازی کا کس قدر اثر و رسوخ تھا۔ بادشاہ کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ وہ اُسے ملنے کے لیے خود اُس کے گھر بھی جاتا تھا۔ رازی کی صوفیوں سے نفرت کا ثبوت نہ صرف اُس سلوک سے ملتا ہے جو اُس نے مجد الدین بغدادی سے روا رکھا بلکہ اس جذبے کی ایک اور دلچسپ روداد "تاریخِ وصاف" میں ملتی ہے[۱۴]۔ بیان کیا جاتا ہے کہ بادشاہ صوفیوں کا بڑا گرویدہ تھا اور آڑے وقتوں میں اُن کی تائید و تعاون کا طلب گار ہوتا تھا۔ ایک بار فلسفی نے بادشاہ سے ایک عملی مذاق کر دیا۔ اُس نے شاہی اصطبل کے دو محافظوں کو صوفیوں کا لباس پہننے کا حکم دیا، اُن کے ارد گرد بہت سے لوگ جمع کر دیے گئے۔ گویا وہ اُن کے شاگرد اور مرید ہوں۔ بادشاہ سے گزارش کی گئی کہ اُن کو شرفِ ملاقات بخشے۔ بادشاہ اُن سے ملنے چلا گیا۔ اُن کی خدمت میں ایک مخلص عقیدت مند کی طرح بیٹھا رہا اور بڑی سنجیدگی سے اُن کی مدد کا طالب ہوا۔ بعد ازاں رازی نے بادشاہ کو اصل صورتِ حال سے آگاہ کیا اور یہ بات اس کے ذہن نشین کرائی کہ ظاہری وضع قطع انسان کو دھوکے میں ڈال دیتی ہے اور مسخرے کار بھی روحانی پیشواؤں کا روپ دھارے پھرتے ہیں۔

صوفیوں کے بارے میں رازی کی عمومی رائے اچھی نہ تھی۔ بہاؤ الدین کی مخالفت کے لیے اُس کے پاس معقول وجہ یہ تھی کہ بہاؤ الدین اُس کی اور اُس کے نظامِ فکر کی کھلم کھلا ہنسی اڑاتے تھے۔ ان کی کتاب "المعارف" کا ایک پورا باب رازی پر طعنوں اور ملامتوں سے پُر ہے[۱۵]۔ یہ درست ہے کہ رازی نے اپنے اور اپنے نظامِ فکر کے خلاف بہاؤ الدین کے علانیہ طعنوں پر سخت گرفت کی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ فلسفی اور صوفی کے درمیان اَن بن شروع ہو چکی تھی لیکن اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے کہ بہاؤ الدین کی جلاوطنی کے لیے رازی نے

سازباز کی تھی، کوئی قطعی شہادت موجود نہیں۔ افلاکی کے بیان کے مطابق دونوں میں ناچاقی کا آغاز ۱۲۰۸ء میں ہوا، اور جب بہاؤالدین بلخ چھوڑ کر چلے گئے تو رازی ابھی بقیدِ حیات تھا۔ بہاؤالدین جب بلخ سے رخصت ہوئے تو رومی ابھی پانچ سالہ بچے تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ رومی ۱۲۰۷ء میں پیدا ہوئے تھے۔ لہٰذا بہاؤالدین ۱۲۱۲ء میں بلخ سے گئے ہوں گے۔ اکثر سوانح نگاروں کے مطابق وہ ۱۲۱۳ء میں گئے لیکن رازی ۱۲۰۹ء میں فوت ہوئے یعنی بہاؤالدین کے بلخ سے چلے جانے سے چار سال پہلے۔ اگر ہم افلاکی کا بیان درست مان لیں تو جھگڑا ۱۲۰۸ء میں شروع ہوا اور اگلے ہی سال رازی وفات پا گیا۔ اس طرح یہ تسلیم کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اپنی وفات کے چار سال بعد رازی بہاؤالدین کو جلاوطن کرانے میں کامیاب ہو گیا! رومی کے ایک دقیقہ رس طالب علم کے لیے مناسب ہو گا کہ وہ اس ہجرت کے اسباب معلوم کرنے کے لیے اپنی تحقیق کے لیے دوسرے ذرائع کا بھی مطالعہ کرے۔

بہاؤالدین ۱۲۱۳ء میں بلخ سے رخصت ہوئے۔ ۱۲۰۶ء تک تموجن جو ایک گمنام طالع آزما تھا، اس قدر طاقت حاصل کر چکا تھا کہ اُس نے چنگیز خان کا لقب اختیار کر لیا۔ اس کے ساتھ ہی وہ بلائے ناگہانی نازل ہو گئی جسے منگولوں کا حملہ کہا جاتا ہے۔ منگولوں کے دھاوں سے خوفزدہ ہو کر لوگوں نے بچاؤ کے لیے اِدھر اُدھر پناہ لینا شروع کر دی۔ صرف بہاؤالدین ہی نہیں بلکہ ہم کم از کم ایک اور مشہور شخصیت کو جانتے ہیں جس نے قونیہ میں پناہ لی۔ سعدی ۱۲۲۶ء میں شیراز سے روانہ ہو چکا تھا۔[۱۶]

منگول اس قدر سفاک تھے کہ ایک فاضل مورخ کے الفاظ میں: انھوں نے مردوں، عورتوں اور بچوں کو بڑی بے دردی سے قتل کیا۔ شہر اور دیہات نذرِ آتش کر دیے اور ہنستی بستی آبادیوں کو ویرانہ بنا دیا۔[۱۷] لہٰذا اگر بہاؤالدین نے اپنی حفاظت کو بہادری کا بہتر جزو خیال کیا تو انھوں نے زیادہ غلطی نہیں کی۔ بہرحال اس بات کی کوئی مستند شہادت نہیں ملتی کہ وہ رازی سے عداوت کی وجہ سے بلخ سے چلے گئے۔ ان کا اپنا پوتا سلطان ولد اپنی مثنوی میں جہاں بہاؤالدین کی ہجرت کا ذکر کرتا ہے وہاں رازی کا نام تک نہیں لیتا بلکہ اُس نے تو اس کا سبب اہلِ بلخ کا بُرا رویہ قرار دیا ہے، وہ کہتا ہے:

چونکہ از بلخیاں بہائی ولد — گشت دل خستہ آں شہ سرمد
ناگہش از خدا رسید خطاب — کای یگانہ شہنشہ اقطاب
چوں ترا ایں گروہ آزردند — دلِ پاک ترا ز جا بردند
بدر آ از میان ایں اعدا — تا فرستمشان عذاب و بلا
کرد از بلخ عزم سوئے حجاز — زانکہ شد کارگر دروآں راز
بود در رفتن و رسید خبر — کہ ازاں راز شد پدید اثر

آخری شعر سے ایک اہم نکتہ پیدا ہوتا ہے کہ بہاؤالدین بلخ سے کب رخصت ہوئے؟ (کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی بددعا کا اثر بلخ کے لوگوں پر قہرِ الٰہی کی صورت میں نازل ہوا) اکثر تذکرہ نگاروں نے ۱۲۱۳ء کا سال لکھا ہے لیکن اسے اگر بہاؤالدین کی ہجرت کا سال تسلیم کر لیا جائے تو پھر لامحالہ اس سے یہ مراد لینا پڑے گی کہ وہ بلخ پر حملے سے سات برس پیشتر وہاں سے روانہ ہو چکے تھے۔ اگر واقعی ایسا ہوتا تو ان کے پوتے کے علم میں ہوتا، اور اُس نے وہ دعویٰ نہ کیا ہوتا جو آخری شعر میں کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں تذکرہ نویس یہ کہہ کر اپنی ہی تردید کر دیتے ہیں کہ بہاؤالدین ۱۲۱۳ء میں بلخ سے چلے گئے اور ان کی روانگی کے بعد جلد ہی شہر پر خداوند تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ قہرِ الٰہی کا نزول یعنی بلخ پر منگولوں کا حملہ ۱۲۲۰ء میں ہوا۔ پھر رومی کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مشہور صوفی شاعر فریدالدین عطار سے نیشاپور میں ملے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اُس وقت ان کی عمر چھ برس کی تھی۔ مندرجہ بالا شہادت کے مطابق رومی کے والد ۱۲۲۰ء یا اس کے لگ بھگ بلخ سے گئے ہوں گے اور رومی تو ۱۲۰۷ء میں پیدا ہوئے تھے۔ لہٰذا جب وہ عطار سے ملے تو تیرہ برس سے کم عمر کے نہیں ہوں گے۔ ملاقات کے وقت شاید اسی نسبتہً بلوغت کی عمر کی وجہ سے رومی عطار کا اثر آسانی سے فراموش نہ کر سکے اور بعد ازاں اس کی بہت سی حکائتیں اپنی کتاب میں درج کیں۔ بعد کے ایک مورخ ۱۸؎ کی رائے ہے کہ عطار کے فیضِ صحبت سے رومی سنائی کا شاگرد بن گیا لیکن یہ رائے بالکل خلافِ عقل ہے کیونکہ سنائی رومی کی پیدائش سے پچاس سال پہلے وفات پا چکا تھا۔

رومی کا کوئی سوانح نگار ان کے والد کی بلخ سے ہجرت کا سال قطعیت سے متعین نہیں کر سکا۔ خوش بختی سے ہمیں رومی کی تقریروں کے مجموعے "فیہ ما فیہ" میں ایک ایسا حوالہ ملتا ہے [۱۹] جس سے پتا چلتا ہے کہ جب خوارزم شاہ نے سمرقند کا محاصرہ کیا ہوا تھا تو اُس وقت رومی بھی وہاں موجود تھے۔ وہ سمرقند میں ایک جوان حسینہ کے بارے میں بتاتے ہیں کہ وہ کس طرح خداوند تعالیٰ پر کامل یقین کے سبب دشمن کے چنگل سے معجزانہ طور پر بچ نکلی۔ یہ شہادت بلخ سے بہاؤ الدین کی پہلی ہجرت کا سال متعین کرنے کے لیے بے حد اہمیت کی حامل ہے۔ اس طرح اس سلسلے میں پیدا ہونے والے مباحثے اور تذبذب کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ۔ رومی کا بیان ہے کہ ہم سمرقند میں تھے اور خوارزم شاہ سمرقند کا محاصرہ کیے ہوئے تھا۔ لشکر کو صف آرا کیے وہ جنگ کر رہا تھا۔ اس مقام پر ایک بہت ہی صاحبِ جمال لڑکی تھی، ایسی حسین کہ شہر بھر میں اُس کی نظیر نہ تھی۔ میں نے سنا کہ وہ ہر لحہ کہتی تھی کہ اے خدا تو کیونکر روا رکھے گا کہ مجھے ظالموں کے ہاتھ میں دے دے اور میں جانتی ہوں کہ تو ہرگز یہ روا نہیں رکھتا اور میں تجھ پر اعتماد رکھتی ہوں اور اپنے آپ کو تیرے سپرد کرتی ہوں۔ جب شہر کو حملہ آوروں نے تباہ کر دیا اور وہاں کی ساری آبادی کو اسیر کر کے لے گئے تو اس عورت کی لونڈیاں بھی قیدی بنا لی گئیں مگر اُسے کوئی تکلیف نہ پہنچی اور اس کے انتہائی حسین ہونے کی وجہ سے کسی نے اس پر نظر (ڈالنے کی جرأت) نہ کی۔ یہ اس لیے ہوا کہ تو سمجھ لے جو شخص اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیتا ہے وہ تمام آفتوں سے امن پاتا ہے اور سلامت رہتا ہے، اور اس کے حضور میں کسی کی حاجت ضائع نہیں جاتی۔

ابن الاثیر کے مطابق خوارزمیوں نے سمرقند ۱۲۱۰ء کے لگ بھگ فتح کیا لیکن جوینی کی رائے میں اس کا سال ۱۲۱۲ء ہے [۲۰] اُس وقت رومی پانچ سال کے بچے ہوں گے۔ اب جبکہ ہمارے پاس خود رومی کا حوالہ موجود ہے کہ جس وقت خوارزمیوں نے سمرقند فتح کیا اُس وقت رومی وہاں مقیم تھے۔ اس طرح نہ صرف اُن کے والد کی بلخ سے ہجرت کے سال کا تعین آسان ہو جاتا ہے بلکہ قدرے تیقن سے اس کے اسباب بھی معلوم

ہو جاتے ہیں۔ فخر الدین رازی جسے بالعموم اس ہجرت کا محرک ٹھہرایا جاتا ہے یکم شوال ۶۰۶ھ مطابق ۲۹ مارچ ۱۲۱۰ء کو فوت ہوا۔ یعنی بہاؤ الدین کی ہجرت سے بھی تین سال پہلے۔ رازی کے دل میں بے شک حسد اور بغض تھا لیکن اُسے بہاؤ الدین کی جلا وطنی کا قطعی اور فوری سبب ٹھہرانے کا کوئی معقول جواز نظر نہیں آتا بلکہ عین ممکن ہے کہ اصل وجہ یہ ہو کہ بہاؤ الدین پر بادشاہ کی پہلی سی نظرِ عنایت نہ رہی تھی۔ پھر یہ بات بھی پہلی بار صاف ہو کر سامنے آتی ہے کہ بہاؤ الدین بلخ سے اوّلین مرتبہ ۱۲۱۲ء میں گئے اور بعد میں وطن کو واپس آ گئے اور ۱۲۲۰ء میں بلخ پر منگولی حملے سے ایک سال پیشتر وہاں سے آخری بار رخصت ہو گئے یہی موقع تھا جب وہ اس شہر سے ہمیشہ کے لیے روانہ ہو گئے۔ اپنی روانگی سے پہلے انھوں نے جامع مسجد میں بادشاہ کی موجودگی میں لوگوں سے خطاب کیا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے منگولوں کی آمد، بادشاہت کے انقلاب، ملک پر قبضے، بلخ کی تباہی اور بادشاہ کے اخراج کی پیش گوئی کی تھی۔

اب تک یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ رومی کی زندگی ایک معمولی لڑکے کی زندگی نہ تھی جو کسی پُرسکون کنبے میں اپنے والدین کی زیرِ نگرانی امن سے وقت گزار رہا ہو۔ وہ صرف پانچ سالہ بچہ ہی تھے جب انھیں اپنا گھر چھوڑ دینا پڑا اور ایک بچے کی حیثیت ہی سے انھوں نے سمرقند کے غریب اور بے قصور عوام کے ہولناک قتلِ عام کا تماشا بھی دیکھا جس کا ارتکاب خوارزم کا بادشاہ کر رہا تھا۔ اس واقعے نے ان کے دل پر گہرے نقوش مرتسم کیے کیونکہ اُس زمانے کے بعض واقعات کو وہ بعد کی زندگی میں نہایت صاف طور پر یاد کرتے ہیں جیسا کہ "فیہ ما فیہ" کے ایک اقتباس میں ہم دیکھ آئے ہیں[۲۱]۔ پھر ایک بچے ہی کی حیثیت سے انھیں گھر لوٹنے کے لیے سفر اختیار کرنا پڑا وہ بھی ایسے حالات میں جو ایک "بچے" کی پُرامن ذہنی نشوونما میں بالکل معاون نہیں تھے۔ ابھی وہ بمشکل تیرہ چودہ برس کے ہوئے تھے کہ انھیں پھر ایک بار گھر چھوڑنا پڑا، اس بار اپنے والد کے ساتھ طویل اور ناگوار سفروں کا معاملہ درپیش تھا۔

اُس وقت بلخ کی فضا شدید نفرت اور سازشوں سے آلودہ تھی۔ شہر کو ایسے خطرے

کا سامنا تھا جو بعدازاں اس کے وجود کے لیے بھی مہلک ثابت ہوا۔ ایسے میں بلخ سے وہ جماعت نیشاپور کے لیے روانہ ہوگئی۔ رومی کے اُس کرب والم کا اندازہ لگانا زیادہ مشکل نہیں جو انھوں نے اُس شہر سے مجبوراً رخصت ہوتے ہوئے محسوس کیا ہوگا۔ وہ اُس شہر کو خدا حافظ کہہ رہے تھے جہاں اُن کا خاندان کئی نسلوں سے مقیم تھا۔ انھیں کئی رابطوں کی حسین و رنگین ڈوریاں قطع کر دینا پڑی ہوں گی اور کئی نازک احساسات کو اُسی شہر میں دفن کر دینا پڑا ہوگا۔ وہاں نہ صرف ان کے والد کا اپنا گھر تھا بلکہ اُن کے اجداد کی قبریں بھی تھیں۔ معاملہ چونکہ طے پا چکا تھا، اس لیے مفر کی کوئی صورت نہ تھی۔ لہٰذا رومی اپنے والد کے ساتھ نیشاپور روانہ ہوگئے۔ وہی نیشاپور جو عمر خیام کا وطن تھا اور جہاں رومی ایک روایت کے مطابق مشہور فارسی شاعر عطار سے ملے۔ عطار اِس نوجوان پر مہربان ہوا اور اپنی تصنیف کی ایک جلد اسے ہدیہ کی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ رومی نے خود کو اِس ہدیے کا اہل ثابت کیا اور بعد میں اُس عظیم استاد کا کام بطریقِ احسن پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

بہاؤالدین نیشاپور سے بغداد چلے گئے جہاں بقول جامی مشہور بزرگ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی نے ان کا استقبال کیا۔ مدرسہ مستنصریہ میں دو روز قیام کے بعد تیسرے روز وہ مکّہ روانہ ہوگئے۔ ان کی جائے قیام کے بارے میں افلاکی جامی سے متفق ہے لیکن اُن کی مدتِ قیام کے بارے میں متفق نہیں۔ اس کے بیان کے مطابق جب وہ بغداد میں تھے تو خلیفہ نے انھیں تین ہزار اشرفیاں بطورِ نذرانہ بھیجیں لیکن انھوں نے یہ کہہ کر لوٹا دیں کہ یہ دولت ناجائز طریقوں سے جمع کی گئی ہے۔ انھوں نے خلیفہ کی ملاقات سے بھی انکار کر دیا۔ البتہ اس بات پر رضامندی ظاہر کی کہ جامع مسجد میں جمعہ کی نماز کے بعد خلیفہ کی موجودگی میں وہ وعظ کہیں گے۔ چنانچہ وعظ کے دوران میں انھوں نے خلیفہ کے منہ پر اس کے فاسقانہ طریقِ زندگی پر ملامت کی اور تنبیہ کی کہ منگولوں کی تلوار اس کے سر پر چمک رہی ہے خلیفہ نے پھر قیمتی تحائف، گھوڑے اور روپے ان کی خدمت میں بھیجے لیکن انھوں نے قبول نہ کیے۔ بغداد سے روانگی سے پہلے ہی وہاں یہ خبر پہنچ گئی کہ منگولوں کی فوج نے بلخ کا محاصرہ کرکے اُس پر قبضہ کر لیا ہے اور پھر شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی ہے۔[۱۲]

بہاؤالدین ۱۲۲۰ء میں بغداد سے رخصت ہوئے یعنی سقوطِ بلخ کے سال ۔ شبلی کے بقول بغداد میں اُن کا مدتوں قیام رہا ۔ روزانہ شہر کے تمام امرا و روسا و علما ملاقات کو آتے تھے اور اُن سے معارف و حقائق سنتے تھے ۔ اتفاق سے ان ہی دنوں بادشاہ روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے ۔ یہ لوگ مولانا بہاؤالدین کے حلقۂ درس میں شریک ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے ۔

ہم پہلے بہاؤالدین کی بلخ سے روانگی کا سال متعین کر آئے ہیں اور بغداد میں ان کے قیام سے متعلق افلاکی کے محولہ بالا بیان سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس سال بغداد سے روانہ ہوئے اُسی سال بلخ سے بھی روانہ ہوئے تھے ان کے اپنے پوتے کی تصنیف "ولد نامہ" اور "تذکرۂ دولت شاہ" میں بہاؤالدین کے سفر بغداد کا حال سرے سے درج ہی نہیں ہوا ۔ اس شہادت کی بنا پر یہ تسلیم کرنا دشوار ہے کہ وہ بغداد میں مدتوں یا برسوں تک مقیم رہے ۔ تاہم یہ عین ممکن ہے کہ وہ چند روز وہاں قیام کرنے کے بعد مکہ روانہ ہو گئے ہوں لیکن بغداد میں وہ کہاں مقیم ہوئے ؟ جامی اور افلاکی دونوں کہتے ہیں کہ وہ مدرسہ مستنصریہ میں ٹھہرے ۔ اس مدرسے کی بنیاد عباسی خلیفہ مستنصر باللہ نے ۱۲۱۲ء میں رکھی تھی اور یہ ۱۲۲۴ء میں مکمل ہوا ۔ بہاؤالدین ۱۲۲۰ء کے لگ بھگ بغداد میں تھے یعنی مدرسۂ مذکور کی تکمیل سے بھی چار برس پہلے ۔

بغداد سے رومی اپنے والد کے ساتھ شام کو روانہ ہوئے لیکن اس سفر کی تفاصیل ہمارے سامنے نہیں ہیں ۔ بہر حال مکہ میں حج کے بعد وہ زنجان روانہ ہو گئے اُس زمانے میں زنجان کا حکمران فخرالدین بہرام شاہ تھا جو علم و دانش کا بڑا دلدادہ تھا ۔ اُسی کے نام نظامی گنجوی نے اپنی مشہور کتاب مخزن الاسرار معنون کی تھی ۔ زنجان سے اس جماعت نے لارندہ کا رُخ کیا ۔ یہاں کے قیام کے دوران میں جبکہ رومی اٹھارہ برس کے تھے ، ان کی شادی خواجہ لالائی سمرقندی کی بیٹی گوہر خاتون سے کر دی گئی ۔ اگلے برس رومی کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ۔ یہی لڑکا بعد میں "مثنوی ولدی" کا مصنف بنا ۔ اس مثنوی کا ذکر اسی باب میں پہلے بھی آچکا ہے ۔

لارندہ میں رومی کی شادی کے ساتھ ہی قریبًا پانچ سالہ لگاتار سفر کا دور ختم ہوگیا اور یہ کنبہ نسبتًہ امن کی زندگی دیکھ کر یہیں قیام پذیر ہوگیا لیکن اس امن میں بھی خلل اندازی مقدر ہو چکی تھی۔ یہ خلل اندازی کسی سیاسی قسم کے انقلاب کی وجہ سے نہ تھی بلکہ ایک بادشاہ کی سرپرستی اور مہربانی کے سبب تھی جو قونیہ کے سلجوقی تخت پر جلوہ افروز ہوا تھا۔ اس کنبے کو علاؤالدین کیقباد کی دعوت پر یہاں کی بجائے سلجوقی سلطنت کے دارالحکومت میں مستقل طور پر آباد ہونا تھا۔ افلاکی کے بیان کے مطابق بہاؤالدین ۱۲۲۰ء میں قونیہ آئے لیکن یہی تذکرہ نگار انھیں ۱۲۲۵ء میں لارندہ میں بتاتا ہے۔ یہ تو بہرحال یقینی طور پر معلوم ہے کہ بہاؤالدین ۱۲۳۱ء میں فوت ہوئے۔ "مثنوی ولدی" کے مصنف کے بقول وہ قونیہ میں دو سالہ قیام کے بعد فوت ہوئے۔

بعد دو سال از قضائے خدا سر بہ بالیں نہاد او رعنا

اس سے ہم بلا خوفِ تردید اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ بہاؤالدین ۱۲۲۹ء کے لگ بھگ قونیہ پہنچے۔ اُس وقت رومی کی عمر بائیس سال تھی۔ دو سال بعد ان کے والد کا انتقال ہوگیا اور رومی یا تو اپنے والد کی نصیحت کے مطابق بہاؤالدین کے جانشین بنے[۲۴] یا سلطان علاؤالدین کی مرضی کے مطابق[۲۵] یا پھر اپنے والد کے پیروکاروں کی خواہشات کے احترام میں۔[۲۶] اس طرح ایک چوبیس سالہ نوجوان کے کندھوں پر سلطان العلما کی ذمہ داری آن پڑی جو بیک وقت ایک عظیم سعادت بھی تھی اور آزمائش بھی۔ مشعل کو تھامے رکھنے کے لیے ایک مضبوط ہاتھ کی ضرورت تھی اور اسے قائم و بلند رکھنے کے لیے توانا دل و دماغ درکار تھے۔ یہاں بجا طور پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا رومی ان کٹھن ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے پوری طرح اہل تھے؟

۲ ـ رومی کی ابتدائی تعلیم و تربیت

اب تک ہم نے رومی کی زندگی کے ابتدائی چوبیس برس کا جائزہ لیا ہے اور یہ دراصل ان کے والد ہی کی سرگزشت ہے کیونکہ اس مدت میں رومی کی نشوونما تمام تر اپنے والد ہی کے زیرِ سایہ ہوئی تھی۔ تاہم یہ دور رومی کی زندگی کا اہم ترین دور ہے

کہ اِسی میں اُن کی ذہنی ساخت کی بنیاد ڈالی گئی۔ پھر یہ رومی کا اپنا کام تھا کہ وہ اِس بنیاد پر ایک حسین عمارت تعمیر کریں لیکن اِس عالیشان عمارت میں داخل ہونے سے پہلے ہمیں اس کی بنیاد کے مختلف عناصر سے آگاہ ہونا چاہئیے کیونکہ اس کے بغیر اس عمارت کے جمال اور شوکت سے محظوظ ہونا ممکن نہیں۔

رومی ایک ایسے باپ کے بیٹے تھے جو اپنے دینی علم وفضل کے لیے مشہور اور اپنی روحانی بزرگی کے لیے محترم تھے۔ ان کا عہد یونان کے فلسفیانہ اثرات کے خلاف بغاوت کا زمانہ تھا۔ بہاؤ الدین کا عہد در حقیقت غزالی کا عہد تھا۔ اور غزالی ایسے عملی اور موثر دین کے حامی تھے جو انسانوں کو متکلمانہ عقائد سے نجات دلائے اور قرآن وسنت کے ساتھ اُن کا عملی رابطہ قائم کردے۔ چنانچہ رومی ایک ایسے خاندان اور معاشرے میں پیدا ہوئے تھے جو فلسفے سے کھلم کھلا برسرِ پیکار تھا۔ ان کے اپنے گھر کا ماحول عالمانہ اور صوفیانہ تھا۔ ان کے والد اعلیٰ پائے کے صوفی تھے۔ انھیں اپنے اُن اصولوں کی خاطر ذاتی طور پر کئی مصائب کا سامنا کرنا پڑا جن اصولوں کی وہ جرأت مندانہ حمایت کرتے اور جن پر وہ خلوص سے کاربند تھے۔ ایسی ہی فضا میں رومی نے اقتدار سے سرکشی اور اصولوں کے تحفظ کا پہلا سبق سیکھا کہ اس کے بغیر انسان کا روحانی مرتبہ حیوانی سطح سے اوپر نہیں اٹھ سکتا۔ اسی فضا میں انھیں سب مصائب ومسائل کے مقابلے میں خداوندکریم پر بھروسہ کرنے کا سلیقہ آیا اور اسی ماحول میں انھوں نے انسانی تشدد اور معاشرتی تہذیب کی پیدا کردہ سب مزاحمتوں کے باوجود، اپنے فرض کی بجا آوری کی قدر وقیمت پہچانی۔

رومی کی پیدائش کے وقت ان کے والد قریباً ساٹھ سالہ بزرگ تھے۔ انھیں اپنے بیٹے کی تربیت کا بطورِ خاص خیال تھا اور ان کی تمنا تھی کہ وہ اپنے بیٹے کو حتی المقدور بہترین تعلیم دلوائیں۔ رومی ایک بچے کی حیثیت سے بہت ذکی الحس، ذہین اور نہایت متجسس تھے۔ فارسی تذکروں کے مطابق وہ بچپن ہی سے بڑی روحانی قوتوں کے مالک بن چکے تھے۔ اُن کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ چھ سالہ بچے ہی تھے تو ان کے ہم جولیوں نے ایک روز تجویز پیش کی کہ چلو پڑوس کے چبوترے پر چھلانگیں

لگائیں۔ جواب میں رومی نے کہا کہ بھائیو! یہ ایک چبوترے سے دوسرے چبوترے پر چھلانگیں لگانا تو بلیوں اور کتوں کا کام ہے۔ اگر چاہو تو آؤ ہم مل کر آسمان پر چھلانگ لگائیں اور اقلیمِ خداوندی کی سیر کریں ۔ یہ خیالات اس قدر ارفع ہیں کہ ایک بچّے کی زبان سے ادا نہیں ہو سکتے۔ شاید عقیدت کی وجہ سے اس بیان میں مبالغے کا رنگ پیدا ہو گیا ہو۔ تاہم یہ حقیقت ماننا پڑتی ہے کہ رومی بچپن سے ہی نہایت ذہین و فطین اور غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ اُس زمانے کے رواج کے مطابق دوسرے بچوں کی طرح ان کی تعلیم کا آغاز بھی گھر میں ہوا۔ البتہ انھیں یہ برتری حاصل تھی کہ اُن کے گھر کا ماحول خالص صوفیانہ تھا۔ یہ ماحول غیر محسوس طور سے ان پر اثر انداز ہوا چنانچہ وہ اوائل عمر سے اپنے زمانے کے متداول نصاب کے مطالعے میں مصروف ہو گئے۔

اُس عہد کے مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ مطالعۂ قرآن کے بعد حدیث کا مطالعہ کیا جاتا تھا اور اُس وقت تک احادیث کے مستند مجموعے رائج ہو چکے تھے۔ رومی کے عہد کا نوجوان فقہ کی تعلیم سے ابتدا کرتا تھا اور اس کا پہلا سبق رسمی طہارت کے بارے میں ہوتا تھا جس میں وضو، غسل، خلال اور وجوبِ غسل کی مختلف حالتوں کا بیان ہوتا تھا۔ پھر عورتوں کی بیماریوں اور حمل کی مدت وغیرہ کا بیان۔ کتاب کا دوسرا حصہ نماز، نمازوں کے اوقات، شرائط اور دیگر احکام پر مشتمل تھا۔ طالب علم زکوٰۃ، روزے اور حج کے متعلق سب تفاصیل جانتا، لین دین، خرید و فروخت، قرض، میراث اور وصیت جیسے موضوعات کا مطالعہ کرتا اور یہ مضمون بلاشبہ بڑا مشکل اور پیچیدہ تھا۔ اس کے بعد وہ نکاح اور طلاق کا باب پڑھتا، یہ بڑا طویل باب تھا۔ اس کے بعد مختلف جرائم کے قوانین، جہاد اور قربانی کا بیان تھا۔ فقہ کی کتابوں کے آخری تین باب عموماً حلف، شہادت اور غلاموں سے سلوک کے متعلق ہوا کرتے تھے۔ اِس تعلیم میں صرف مذہبی علوم ہی شامل نہ تھے بلکہ عربی اور فارسی زبانوں میں مہارت پر بھی زور دیا جاتا تھا۔ اس عہد میں جو فلسفیانہ علوم پڑھائے جاتے تھے اُن میں حساب، منطق، طبیعیات، مابعد الطبیعیات، سیاسیات اور فلسفۂ اخلاق بھی شامل تھے۔

رومی کے والد نے اپنے ایک فاضل اور معتمد مرید برہان الدین محقق ترمذی کو اپنے بیٹے کی تعلیم کے لیے مقرر کیا تھا۔ وہ رومی کا استاد اور اتالیق تھا۔ وہ بلخ میں رومی کے والد کا ایک مخلص مرید بن گیا تھا۔ چنانچہ بلخ سے ہجرت کرنے سے پہلے ہی انھوں نے برہان الدین کو یہ ذمہ داری سونپی تھی۔ رومی کے اتالیق کے طور پر اُس کا انتخاب بتاتا ہے کہ وہ بہاؤالدین کو کس درجہ عزیز و محترم تھا۔ رومی نے اپنے عہد کی بہترین روایات کے مطابق اپنے استاد کے قدموں میں محبت اور فرض شناسی سے تعلیم حاصل کی۔ چوبیس برس کی عمر کو پہنچتے پہنچتے رومی نے نہ صرف مقررہ نصاب کامیابی سے مکمل کر لیا بلکہ وہ علم و فضل کے دائرے میں بہت کچھ حاصل کر چکے تھے کیونکہ خوش قسمتی سے انھیں ایک ایسا اتالیق مل گیا تھا جو فاضل بھی تھا اور مخلص بھی۔[۲۷]

رومی نے اس سے اکتسابِ فیض کا برملا اعتراف کیا ہے بلکہ اپنی احسان مندی کا اظہار اس طرح کیا کہ اپنے بیٹے کو برہان الدین کی شاگردی میں دے دیا۔ اس طرح وہ نہ صرف رومی کا بلکہ اُن کے بیٹے کا بھی اتالیق بنا جس نے بعد ازاں مشہور مثنوی "ولد نامہ" تصنیف کی اور فخر سے اقرار کیا کہ میرا علم اور اسلوب برہان الدین کا مرہونِ منت ہے۔[۲۸]

رومی چوبیس برس کی عمر میں جب اپنے والد کے جانشین ہوئے، اُس وقت برہان الدین قونیہ میں موجود نہ تھا۔ وہ رومی کے والد کی وفات کے ایک سال بعد وہاں پہنچا۔ اُسے اپنے مرشد کی وفات کا علم ہی نہیں ہوا تھا ــــ اور جب اُسے یہ المناک خبر سنائی گئی تو اس کے دل پر کیا گزری ہوگی! اس کیفیت کو رومی کے بیٹے نے بڑے اثر انگیز پیرائے میں بیان کیا ہے:

مدتے چوں بماند در ہجراں ‌ ‌ ‌ طالبِ شیخ خویش شد برہاں
گشت بسیار و اندر آخر کار ‌ ‌ ‌ داد بادی خبر یکے مختار
گفت شیخت بداں کہ در روم است ‌ ‌ ‌ نیست پنہاں بہ جملہ معلوم است
ایں طرف عزم کرد آں طالب ‌ ‌ ‌ عشق شیخش چو شد بر اُو غالب
چونکہ شاداں بقونیہ برسید ‌ ‌ ‌ شیخ خود را ز شہر باں پرسید

ہمہ گفتند آنکہ می جوئی ہر طرف بہر او ہمی پوئی
ہست سالے کہ رفت از دنیا رخت را بردہ باز در عقبیٰ

برہان الدین اپنے مرشد کی وفات کے بعد اپنے شاگرد کی طرف متوجہ ہوا جواب اپنے والد کا گدی نشین تھا اور اپنے ہزاروں مریدوں کی روحانی زندگی کی رہنمائی کر رہا تھا۔ استاد نے قونیہ پہنچ کر اپنے شاگرد کو مادی علوم میں کامل پایا بلکہ اس معاملے میں اُسے اُس کے والد سے بدرجہا بہتر پایا۔ اب استاد نے شاگرد کو علمِ باطنی کا وہ ذخیرہ منتقل کرنا چاہا جو اُس نے اپنے پیر و مرشد یعنی رومی کے والد سے حاصل کیا تھا۔ شاگرد نے خود کو کلی طور پر اپنے استاد کے حوالے کر دیا جس نے نو برس میں یہ تربیت درجۂ تکمیل تک پہنچائی۔ یہ کامل سپردگی اور غیر مشروط عقیدت کا عمل تھا — علمی جستجو کا ایک ایسا عمل جو محنت طلب بھی تھا اور لگاتار بھی — ایک ایسا عمل جو موت کا وار بھی کرتا تھا اور زندگی کو تر و تازگی بھی بخشتا تھا — ایک ایسی متضاد حقیقت جو صرف تصوف کی دنیا ہی میں ممکن ہو سکتی ہے۔ رومی کے اپنے بیٹے کے الفاظ میں کہ وہ دل و جان سے اُس کا مرید ہو گیا تھا اور اپنا آپ بمثلِ مردہ اُس کے آگے ڈال دیا ۲۹ عمیق اور راسخ تربیت کا یہ عرصہ نو برس تک جاری رہا ؎ جسے بعد ازاں رومی ایسے لفظوں میں یاد کرتے ہیں جن سے استاد کی پُر خلوص عقیدت ٹپکتی ہے:

پختہ گرد و از تغیر دور شو رو چو برہاں محقق نور شو
چوں زخود رستی ہمہ برہاں شدی چونکہ گفتی بندہ ام سلطاں شدی

اب تک یہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ رومی اگرچہ چوبیس برس کی عمر میں قاعدے کے مطابق اپنے والد کے جانشین بن گئے تھے لیکن وہ چونتیس برس کی عمر تک اُس کے صحیح وارث نہیں بنے تھے۔ ابھی قریباً دس برس کی مزید تعلیم و تربیت ضروری تھی کہ رومی صحیح معنوں میں اپنے والد کی جانشینی کے اعزاز کے مستحق قرار پا سکیں۔ ان کے والد اپنے عہد میں مسلّمہ طور پر سلطان العلما ہونے کا امتیاز حاصل کر چکے تھے۔ اس امتیاز و شہرت کا اہل بن کر دکھانا کوئی معمولی بات نہ تھی اور رومی کا استاد برہان الدین چاہتا تھا کہ اس کا شاگرد

اپنے والد کا صحیح جانشین ثابت ہو — ظاہری طور پر بھی اور عملی حیثیت سے بھی۔ وہ محض اپنے والد کے امتیازات ہی پر بھروسہ نہ کر بیٹھے۔ یہی بات رومی کو حلب لے گئی جہاں وہ مزید تعلیم کے لیے مدرسۂ حلاویہ میں داخل ہو گئے۔

تیرھویں صدی میں حلب اور دمشق اسلامی علوم کے اہم ترین مراکز تھے۔ یہ دونوں مقام منگول حملوں سے محفوظ رہے اور اس طرح علما کے لیے خوش گوار ٹھکانے ثابت ہوئے اور اُن کی آمد سے ان مرکزوں کی قدر و اہمیت میں بھی اضافہ ہوا۔ مدرسۂ حلاویہ جہاں رُومی پہلے داخل ہوئے۔ ایک بارونق حنفی ادارہ تھا۔ اُس عہد کے دیگر مدرسوں کی طرح اس مدرسے کے اساتذہ اور طلبہ ادارے سے ملحقہ جائداد کی آمدنی پر گزر اوقات کیا کرتے تھے۔ جس شخص نے اسے مدرسے کے لیے وقف کیا تھا اُس نے ایسا انتظام کر رکھا تھا کہ ماہِ رمضان میں اساتذہ کو تین ہزار دینار کی رقم پیش کی جائے تاکہ وہ علمائے کرام کی خاطر مدارات حلوے سے کر سکیں۔ اسی خاص شرط کے سبب اُس ادارے کا نام حلاویہ قرار پایا تھا۔[۱۹]

جب رومی اُس مدرسے میں داخل ہوئے تو اُس وقت کمال الدین ابن العدیم اس کا پرنسپل تھا۔ ایک عالم اور شاعر کے طور پر اس کی بڑی شہرت تھی۔ افلاکی نے اُسے فاضلِ زمانہ اور صوفی روشن ضمیر کہا ہے۔ رومی غیر معمولی قابلیت کے طالب علم تھے۔ اس لیے کمال الدین کے ایک خاص شاگرد بن گئے۔ ایک ذہین طالب علم کی طرف تو ہر استاد متوجہ ہو جاتا ہے اور رومی کو تو یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ اُن کا والد سلطان العلما کی حیثیت سے ہر جگہ معزز سمجھا جاتا تھا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا حلاویہ ایک حنفی ادارہ تھا۔ کمال الدین خود بھی حنفی تھا اور اس بات کا وافر ثبوت ملتا ہے کہ رومی نے فقہ اور مذہب کی بیشتر تعلیم کمال الدین ہی کے قدموں میں حاصل کی۔

حلب میں رومی کے قیام کی مدت کا پتا نہیں چلتا اور افلاکی بھی، جو اِس سفر کے متعلق ہمارا واحد ماخذ ہے، اس بارے میں خاموش ہے۔ اس کا خیال ہے کہ رومی اُس تشہیر سے بچنے کے لیے حلب سے روانہ ہو گئے جو انھیں عوام میں حاصل ہو گئی تھی لیکن پھر وہ یہ کہہ کر اپنی ہی تردید کر دیتا ہے کہ روم کے حکمران عزالدین نے ایک

خاص قاصد کے ذریعے سے انھیں بلا بھیجا تھا لیکن یہ تو تاریخی حقائق کی نفی ہے۔ جب عز الدین ۱۲۲۶ء میں تخت نشین ہوا تو رومی ایک مشہور استاد اور فقیہ کی حیثیت سے اپنا نام پیدا کر چکے تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حلب میں اپنی تعلیم کی تکمیل کے بعد رومی دمشق روانہ ہو گئے جہاں وہ اندازاً چار برس مقیم رہے۔ کچھ تذکرہ نگار سات برس بتاتے ہیں لیکن یہ غیراغلب معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ ۱۲۳۳ء کے لگ بھگ قونیہ سے چلے گئے تھے اور پھر ۱۲۴۰ء میں جب اُن کا استاد برہان الدین محقق ترمذی وہاں بستر مرگ پر تھا، رومی وہاں موجود تھے۔ اس طرح دمشق اور حلب میں ان کے قیام کی کل مدت سات سال بنتی ہے۔

حلب کا رومی پر بڑا احسان تھا کہ وہیں کمال الدین جیسے عالم سے ان کا رابطہ قائم ہوا لیکن دمشق کا بارِ احسان عظیم تر تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہیں وہ شمس تبریز سے پہلی بار ملاقی ہوئے۔ دمشق کو رومی کی زندگی میں بڑا اہم مقام حاصل ہے۔ ان کی تصانیف میں کئی اشعار اور غزلیات دمشق کی تعریف میں ملتی ہیں اور یہیں بعد میں انھوں نے بیٹے کو تعلیم کی غرض سے بھیجا۔ چنانچہ سات برس شام میں گزارنے کے بعد رومی واپس قونیہ آگئے۔ قونیہ پہنچنے پر معززینِ شہر نے ان کا استقبال کیا اور رومی اُس شہر میں داخل ہوئے جہاں اُن کا والد وفات پا چکا تھا۔ کیکاؤس کے وزیر شمس الدین اصفہانی نے رومی کو رہائش کے لیے اپنا محل پیش کیا لیکن رومی نے کہا کہ اپنے مدرسے کے علاوہ کہیں اور قیام کرنے سے میرے والد کی روایت کی خلاف ورزی ہوگی۔

اب رومی نے اپنے آپ کو پوری طرح برہان الدین محقق کی نگرانی میں دے دیا۔ اُس نے رومی کو ایک سو بیس دنوں کی ریاضت کرنے کا حکم دیا۔ اس ریاضت کی کامیاب تکمیل پر رومی کا اتالیق بہت خوش ہوا کہ اس کے شاگرد نے تزکیۂ نفس حاصل کر لیا ہے۔ وہ خدا کا شکر بجا لایا۔ خوشی سے رومی کو گلے لگایا۔ اُسے بوسہ دیا اور اُس سے کہا کہ تم معقولی، رسمی، روحانی اور اکتسابی علم میں بے مثال تو تھے ہی۔ اب باطنی علم کے بھی یکتا رمز شناس ہو گئے ہو۔ پھر اُس نے رومی سے کہا کہ اب وہ گمراہوں کی رہنمائی اور رہبری کا کام

شروع کردیں ۲۴؎ چنانچہ اِس طرح رومی اپنے والد کا کامل جانشین بن گئے۔

چونتیس برس کی عمر میں رومی ایک مسلّمہ رہنما بن چکے تھے۔ ان کی زندگی ایک فاضل راسخ العقیدہ استاد کی زندگی تھی جو بڑے بڑے مجمعوں میں مذہب، فلسفے، فقہ اور اخلاقیات پر تقریریں کیا کرتا تھا۔ اُن کی زندگی سادہ، مطالعہ عمیق اور تقریر دل نشین و اثر انگیز تھی۔ اُن کے مریدوں کا حلقہ بڑا وسیع ہو چکا تھا۔ اُن کا سوانح نگار بیٹا لکھتا ہے:

وہ ہزارش مرید بیش شدند — گرچہ اول ز صدق دور بدند
وعظ گفتے ز جود بر منبر — گرم دیگرا چو وعظ پیغمبر

رومی اگرچہ بڑی ناموری حاصل کر چکے تھے لیکن ابھی تک وہ شاعر نہیں بنے تھے جنھیں "قرآن در زبانِ پہلوی" تخلیق کرنا تھا۔

۳ - رومی کی ذہنی تربیت

آیئے اب ذرا رومی کے ذہنی افق کا تجزیہ کریں اور دیکھیں کہ وہ چونتیس برس کی عمر میں اہلِ فکر کا مسلّمہ رہنما کیسے بن گئے تھے۔ اس کے لیے ہمیں فکر و نظر کے اُن بڑے بڑے دھاروں کا جائزہ لینا ہوگا جنھوں نے اُس عظیم شخص کی ذہنی تشکیل کی جسے آئندہ صدیوں تک دنیائے اسلام کو متاثر کرنا تھا۔

اِس عرصے میں اولین اور غالب ترین اثر جو رومی نے قبول کیا وہ ان کے اپنے والد کا تھا۔ رومی کی تصانیف کے ایک عام قاری کو بھی صاف پتا چل سکتا ہے کہ بہاؤالدین جس فلسفۂ حیات کے مبلّغ تھے اُسے بحیثیت مجموعی رومی نے قبول کیا۔ تاہم جس بات پر حیرت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے والد کی تصنیف "کتاب المعارف" اور ان کی "مثنوی" میں بڑی مماثلت ہے۔ چنانچہ دونوں کتابوں کے سرسری تقابلی مطالعے سے ہی ایسا تاثر قائم ہو جاتا ہے اور یہ مماثلت سرقے کا ایک سنگین معاملہ معلوم ہونے لگتا ہے! بات درحقیقت یہ ہے کہ رومی پر ان کے والد کا اثر اس قدر گہرا تھا کہ شمس تبریز سے ان کی ملاقات کے زمانے میں انھیں اپنے والد کی تصانیف پڑھنے کی قطعاً ممانعت کر دی گئی تھی اور شمس نے انھیں عرب شاعر المتنبی کی کتابیں پڑھنے سے بھی سختی سے باز رکھا، جس کے رومی بڑے دلدادہ تھے۔ ۲۵؎

ہم ذیل میں "کتاب المعارف" اور "مثنوی" سے کچھ اقتباسات درج کرتے ہیں تاکہ واضح ہو جائے کہ رومی اپنے والد کا کس درجے مرہونِ احسان تھے:

رومی	بہاؤ الدین
۱۔ ہیچ عاشق خود نباشد وصل جو کہ نہ معشوقش بود جویائے او لیک عشق عاشقاں تن زہ کند عشق معشوقاں خوش و فربہ کند چوں دریں دل برق نورِ دوست جست اندر آں دل دوستی میداں کہ ہست در دل تو مہر حق چوں شد دو تو ہست حق را بے گمانی مہر تو ہیچ بانگ کف زدن آید بدر از یکے دست تو بے دست دگر	۱۔ اکنوں چوں تو خود را رغبتی دیدی بہ اللہ و صفات اللہ می داں کہ آں تقاضائے اللہ است و اگر میت بہشت است و در طلب بہشتے آں میل بہشت است کہ ترا طلب میکند و اگر ترا میل بآدمیت آں آدمی نیز ترا طلب میکند کہ ہرگز از یک دست بانگ نیاید۔
۲۔ چوں ستارہ سیر بر گردوں کنی بلکہ بے گردوں سفر بے چوں کنی آں چناں کز نیست در ہست آمدی ہیں بگو چوں آمدی مست آمدی راہ ہائے آمدن یادت نماند لیک رمزی با تو مے خواہیم خواند	۲۔ آخر تو از عالم غیب و از آنسوے پردہ بدیں سوے پردہ آمدی و ندانستی کہ چگونہ آمدی و باز چو از ایں پردہ بداں سوے پردہ روے چہ دانی کہ چگونہ روے
۳۔ اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی و گر بیار رسیدی چرا طرب نکنی بکاہلی بنشینی کہ ایں عجب کار است عجب توئی کہ ہوائے چنیں عجب نکنی	۳۔ اگر راہے ندیدہ جد کن تا راہے بینی و اگر دیدی توقف چہ میکنی و چہ اندیشۂ غم می خوری۔

۴۔ اکنوں اے خواجہ یقین حاصل کن
درراہ دین و آں مایہ خود را
نگہدار از دزدان و ہم نشیناں کہ
ہم راحت ترا بدزدند ہم چناں
کہ ہوا آب را بدزدد۔

۴۔ اندک اندک آب را دزدد ہوا
واں چنیں دزدد ہم احمق از شما

فلسفے کی شدید مخالفت رومی کو بڑی حد تک اپنے والد سے ہی وراثت میں ملی تھی. ہم قدرے تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ رومی کے والد امام غزالی کے بڑے پکے پیرو کار تھے. چنانچہ رومی کی تصانیف میں غزالی کی صدائے بازگشت براہ راست اُسی کے اثر کا نتیجہ ہے. "مثنوی" میں رومی معتزلہ، فلاسفہ اور ملاحدہ سے بحث کرتے ہوئے ایسے دلائل پیش کرتے ہیں جو ایسے مباحثوں میں خود غزالی اور بہاؤ الدین پیش کرتے تھے. معلوم ہوتا ہے کہ علما کے اجتماعات میں اکثر ایسے موضوعات زیرِ بحث آتے تھے اور ملفوظاتِ رومی ایسے مباحث سے پٹے پڑے ہیں[۳۹]

"مثنوی" اور "احیاء علوم الدین" کے سرسری مطالعے سے بھی رومی اور غزالی میں ایک واضح مماثلت کا پتا چل سکتا ہے. دونوں کے طریق استدلال اگرچہ بنیادی طور پر مختلف ہوتے ہیں لیکن دونوں ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں. دونوں کی مماثلت اس قدر بیّن ہے کہ تفصیلی تقابل کی محتاج نہیں. اُن کے خیالات کے علاوہ اُن کی زندگیوں میں بھی ایک واضح مماثلت ملتی ہے۔ دونوں نے صوفیانہ ماحول میں تعلیم حاصل کی۔ اُن کے زمانے میں مدرسوں اور دارالعلوموں میں جو کتابیں پڑھائی جاتی تھیں، اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ غزالی اور رومی کے عہد میں تعلیم کا نصاب بھی قریباً یکساں تھا۔ دونوں نے یکساں مآخذ کا مطالعہ کیا ہوگا اور قیاس کہتا ہے کہ بطورِ طالب علم اُن کی زندگیاں زیادہ مختلف نہیں تھیں۔ پھر زیادہ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ دونوں آزادانہ طور پر درس و تدریس کے کام میں مشغول ہو گئے۔ دونوں فتوے دیا کرتے تھے۔ دونوں مسجدوں میں وعظ بھی کہتے تھے۔ دونوں مفکر اور انسانوں کی تعمیر کرنے والے تھے. دونوں ہی کی زندگیوں میں ایسا انقلاب برپا ہوا جس سے اُن کی سرگرمیاں معطل ہو کے رہ گئیں. دونوں

کی تدریسی اعزاز سے دست برداری علما کے لیے ناقابلِ فہم بھی۔ اِسے وہ اسلام کے لیے عظیم نقصان تصور کرتے تھے۔ بہرحال دونوں جب عزلت گزینی سے نکلے تو وہ عظیم تر انسان تھے ___ وہ ایک ایسے شخصی اور پُرجوش مذہب کے حامی بن کر نکلے جو انسانوں کو متکلمانہ عقائد کے گرداب سے نکال کر قرآن و حدیث کے ساتھ اُن کا مستحکم رابطہ قائم کردیں کیونکہ اسلام کے بہترین مآخذ وہی ہیں۔

غزالی اور رومی دونوں اصلاً صوفی تھے لیکن اُن کا تصوف پانچوں ارکانِ دین کا ہمیشہ پابند رہا۔ اُن کے تصوف نے انھیں عبادت کے روحانی پہلو پر زور دینے کی طرف مائل کیا کہ ظاہری شکل وصورت بذاتِ خود کچھ نہیں۔ "مثنوی" کا مصنف جب یہ اشعار کہتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے غزالی کا خصوصی مطالعہ کیا ہے اور اُس کی رُوح کو پالیا ہے:

ابلہاں تعظیم مسجد می کنند — در جفائے اہلِ دل جد می کنند
آں مجاز است ایں حقیقت اے خراں — نیست مسجد جز درون سروراں
مسجدے کو اندرونِ اولیاست — سجدہ گاہِ جملہ است آں جا خداست (دفتر دوم)

رومی نقاشِ ازلی کے نقش کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں وہ اُس سے مختلف نہیں جو غزالی نے اللہ تعالیٰ کے اوصاف میں لکھا ہے۔ رومی کہتے ہیں:

از پئے آں گفت حق خود را بصیر — کہ بود دید ویت ہر دم نذیر
از پئے آں گفت حق خود را سمیع — تا بہ بندی لب زگفتارِ شنیع
از پئے آں گفت حق خود را علیم — تا نیندیشی فسادے تو زبیم
نیست ایں ہا بر خدا اسم علم — کہ سیہ کافور دارد نام ہم
اسم مشتق ست زاوصافِ قدیم — بے مثال علت اولی سقیم (دفتر چہارم)

غزالی سے ایک سرسری موازنے کے لیے ہم "مثنوی" کے چند ابتدائی صفحات پلٹتے ہیں۔ موسیقی کے بارے میں رومی اِن خیالات کا اظہار کرتے ہیں:

ہمچو نَے زہرے و تریاقے کہ دید — ہمچو نَے دم ساز و مشتاقے کہ دید
نے حدیث راہ پُرخوں مے کند — قصہ ہائے عشق مجنوں مے کند

سماع کی فلسفیانہ تشریح یوں کی گئی ہے کہ یہ سیاروں کا اظہار ہے جسے عشقِ خالقِ کائنات کے گرد گھومنے پر اکساتا ہے۔ رومی اور غزالی فیثاغورث کے معروف نظریۂ آہنگِ افلاک سے لاعلم نہیں ہو سکتے تھے۔ اس نظریے کی رو سے اجرامِ فلکی کی رفتار اور اُن کے باہمی فاصلے موسیقی کی ہم آہنگی کے قانون کے مطابق معین ہوتے ہیں (۱) فیثاغورث کے خیال میں آوازیں حوادث ہیں جو روح کی حرکت اور نفوذ سے جوہروں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ چونکہ فلکی کُرے گھومتے ہیں اور سیارے اور ستارے حرکت کرتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اُن میں راگ اور سُر موجود ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی تکبیر و تمجید بیان ہوتی ہے۔ فرشتوں کے دل مسرور ہوتے ہیں، بالکل ویسے ہی جیسے اِس مادی دنیا میں ہماری روحیں نغمات سے مسرور ہوتی اور تفکرات سے نجات پاتی ہیں۔ رومی یقیناً اس نظریے سے آگاہ تھے کیونکہ انھوں نے لکھا ہے:

پس حکیماں گفتہ اند ایں لحنہا ۔۔۔ از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
بانگِ گردش ہائے چرخست ایں کہ خلق ۔۔۔ می سرایندش بطنبور و بحلق
پس غذائے عاشقاں آمد سماع ۔۔۔ کہ در و باشد خیالِ اجتماع
قوتے گیرد خیالاتِ ضمیر ۔۔۔ بلکہ صورت گردد از بانگ و صفیر
آتشِ عشق از نواہا گشت تیز ۔۔۔ آں چنانکہ آتشِ آں جوز ریز [۳۵]

موسیقی ایک صوفی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے۔ رومی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

رقص و جولاں بر سرِ میداں کنند ۔۔۔ رقص اندر خونِ خود مرداں کنند
چوں رہند از دستِ خود دستے زنند ۔۔۔ چوں جہند از نقصِ خود رقصے کنند
مطربانشاں از درون دف می زنند ۔۔۔ بحرہا در شورشاں کف می زنند [۳۶]

غزالی نے "احیاء علوم الدین" بڑی جامع نثر میں لکھی ہے۔ اُس میں ایسے ہی خیالات کا تفصیلی اظہار کیا گیا ہے [۳۷] اس کی جلد دوم میں باب ہشتم کا عنوان ہے: "سماع اور وجد کے آداب"۔ اس میں بتایا ہے کہ جیسے لوہے اور پتھر میں آگ مخفی

رہتی ہے یا جیسے پانی کے نیچے مٹی چھپی ہوتی ہے۔ اِسی طرح دلوں کے اسرار اُن میں پوشیدہ ہیں، اور اُن کے اظہار کی کوئی تدبیر راگ سے بہتر نہیں۔ سماعت ہی دلوں کی طرف جانے والا واحد راستہ ہے۔ موزون اور کیف آور نغمے ان کے اندر کے راز ظاہر کرتے ہیں، خواہ بُرے ہوں یا بھلے۔ کیونکہ دل کا حال بھی ایک بیر یز برتن کا سا ہے، جب چھلکے گا تو وہی گرے گا جو اس میں موجود ہے۔ اسی طرح راگ بھی دلوں کے لیے ایک صحیح کسوٹی ہے، جب اس سے دلوں کو تحریک ملے گی تو وہی باتیں ظاہر ہوں گی جو اُن پر غالب ہیں۔

"کیمیائے سعادت" کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

"جس طرح پتھر پتھر سے ٹکرا کر آگ پیدا کرتا ہے اور پورے جنگل کو جلا کر خاک سیاہ کر دیتا ہے۔ اسی طرح آدمی کے دل میں بھی خدا کی طرف سے وجد و سماع کا جذبہ ودیعت کر دیا گیا ہے۔ جس کو سننے سے اس کے دل میں ایک قسم کی حرکت پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ وجد میں آنے لگتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم علوی سے جو جوہر انسان کے سینے میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اس عالم علوی کو ہی عالم ارواح بھی کہتے ہیں اور وہ عالمِ ارواح نظارہ گاہِ حسن وجمال ہوتی ہے۔ حسن وجمال کی حقیقت اور جوہر اس کے حسن و عشق کے معیار کے مطابق پیدا ہوتا ہے اور اسی کا شائبہ خوش الحانی میں ظاہر ہوا ہے جو دنیا کے عجائبات میں داخل ہے اور اس کے ذریعے دل میں ایک جذبۂ معرفت و حق آگاہی پیدا ہوتا ہے۔ آدمی بعض اوقات خود بھی اس کی حقیقت کو نہیں سمجھ پاتا۔ زیادہ تر وجدانی کیفیت اُن لوگوں میں پیدا ہوتی ہے جو سادہ لوح ہیں اور عشق و محبت دنیاوی سے خالی ہیں بلکہ خدا کی طرف لَو لگائے ہیں۔ اس لیے کہ وہ عشق و محبت ان کے لیے آگ اور پھکنی کا کام کرتی ہے۔ اگر آدمی میں عشقِ الٰہی موجود ہے تو سماع اس کے عشق کو اور فروغ دیتا ہے اور اگر خدا سے حقیقی محبت نہیں تو اس کے لیے انتہائی مضر ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ حرام ہے۔" ۳۸

"مثنوی" کا شعر ہے:

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب   گر دلیلت باید از وے رُو متاب ۳۹

اس کا موازنہ غزالی کی اس عبارت سے کیجیے:

"اللہ تعالیٰ کی معرفت کے درجے پر پہنچنے والے لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ قسم اول زبردست۔ اُن کا یہ حال ہے کہ اوّل خدائے تعالیٰ کو پہچانتے ہیں۔ پھر اس کے سبب سے اس کے غیر کو پہچانتے ہیں۔ قسم دوم ضعفا کہ اوّل معرفت افعال کی کرتے ہیں پھر افعال سے فاعل کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ بعض عارفین سے جب پوچھا گیا کہ آپ نے اپنے رب کو کس چیز سے پہچانا تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب کو رب ہی سے پہچانا اور اگر میرا رب نہ ہوتا تو میں اس کو نہ پہچانتا۔" [۴۰]

عشق کے بارے میں رومی کہتے ہیں:

عشق ہائے کز پئے رنگے بود ‍‍‍ عشق نبود عاقبت ننگے بود [۴۱]

غزالی اس نظریے کی بھرپور تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عشقِ الٰہی سب مقامات میں سے انتہائی بلند مقام اور مرتبہ رکھتا ہے کہ ادراکِ عشق کے بعد کوئی سا مقام کیوں نہ ہو خواہ شوق ہو یا انس و رضا وغیرہ سب اس کے توابع اور ثمرات ہیں اور عشق سے پہلے جتنے مقامات ہیں مثلاً توبہ، صبر اور زہد وغیرہ وہ سب عشق کے مقدمات ہیں [۴۲]

پھر رومی کے وہ اشعار ملاحظہ ہوں جن میں وہ دنیا کے مفہوم کی بات کرتے ہیں:

ایں جہاں زنداں و ما زندانیاں ‍‍‍‍ حضرہ کن زندان و خود را وارہاں

چیست دنیا از خدا غافل بُدن ‍‍‍‍ نے قماش و نقرہ و میزان و زن (۴۳)

غزالی نے بھی ایسے ہی افکار کا اظہار کیا ہے۔ گو یہ کہنا دشوار ہے کہ رومی غزالی کی طرح سخت ذاتی آزمائش سے گزر کر ان نتائج تک نہیں پہنچے۔

ایک متجسس قاری کو فرصت میسر آئے تو اس کے لیے رومی اور غزالی کے تقابلی مطالعے کی بڑی گنجائش موجود ہے [۴۴] مثال کے طور پر "مثنوی" کے دفتر اوّل میں رومی نے ایک دلچسپ حکایت بیان کی ہے جس میں رومی اور چینی مصوروں کے کمالِ فن کا مقابلہ دکھایا گیا ہے۔ اس تمثیل میں رسمی دینیات اور تصوف کا فرق واضح کیا گیا ہے کہ صوفی قلب کو صیقل کر کے اسے حقائق کا آئینہ بنا دیتا ہے۔ یہ تمثیل اس سے قبل غزالی

"احیاء علوم" میں بیان کر چکا ہے[۷۵] تمثیل بیان کر کے وہ کہتا ہے کہ اولیاء اللہ کی توجہ بھی چین والوں کی طرح قلب کی جلا اور تطہیر وصفا میں مصروف رہتی ہے، یہاں تک کہ اس میں امورِ حق چمکنے لگتے ہیں اور علمائے ظاہر کی توجہ روم والوں کی طرح اکتساب اور نقوشِ علمی کی طرف رہتی ہے۔

یہ دیکھتے ہوئے کہ "احیاء علوم" کے باب بعنوان "عجائباتِ قلب" میں جس قدر حکایات بیان کی گئی ہیں، اُن میں سے اکثر "مثنوی" کے دفترِ اول میں ملتی ہیں[۷۶] یہی خیال گزرتا ہے کہ ماخذ غزالی ہی ہوگا۔

نکلسن کی یہ بات برمحل معلوم ہوتی ہے کہ اس حکایت کی دو پُرانی روایتوں میں تو چینی دیوار کو صیقل کرتے ہوئے بتائے گئے ہیں تاکہ رومی جو کچھ نقش و نگار بنائیں وہ صیقل شدہ دیوار پر منعکس ہو جائیں۔ جلال الدین چینیوں کو نقاشی کرتے ہوئے دکھاتا ہے اور رومیوں کو دیوار صیقل کرتے ہوئے۔ اُس نے جس وجہ سے یہ تبدیلی کی وہ ظاہر ہے۔ چونکہ صیقل کرنے والوں کی مثال صوفی درویشوں کی سی ہے۔ اس لیے ایک رومی ایک ایسی نظم میں جس کے مخاطب بھی رومی ہوں، مفوضہ کاموں کو روایت کے برعکس پیش کیے بغیر نہ رہ سکا اور یہ تغیر فنکارانہ طور پر درست بھی ہے۔ چنانچہ "مثنوی" کے اولین قارئین روم کی فتح مندی سے ایسے ہی محظوظ ہوئے ہوں گے جیسے کہ وہ اصل روایت کے بیان کر دینے کی صورت میں شاعر سے کشیدہ خاطر ہوتے۔[۷۷]

روشنی اور رنگ کا تناسب رومی کا ایک پسندیدہ موضوع ہے:

کے نہ بینی سرخ و سبز و فور را | تا نہ بینی پیش ازیں سہ نور را
لیک چوں در رنگ گم شد ہوش تو | شد ز نور آں رنگہا روپوش تو
چونکہ شب آں رنگہا مستور بود | پس بدیدی دید رنگ از نور بود
نیست دید رنگ بے نور بروں | ہم چنیں رنگ خیال اندروں[۷۸]

اور اب غزالی کی "مشکوٰۃ الانوار" کی یہ عبارت ملاحظہ کیجیے:

"اُن کا دعوےٰ ہے کہ روشنی ایک بے معنی اصطلاح ہے۔ یہ رنگوں میں سے ایک رنگ

کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اسی طرح انھوں نے روشنی کے وجود کا انکار کیا حالانکہ وہ اشیا میں سب سے زیادہ آشکار شے تھی بلکہ یہی وہ شے ہے جو خود مرئی ہے اور دوسری چیزوں کو مرئی بناتی ہے لیکن عزوبِ آفتاب کے ساتھ ہی انھوں نے اعتراف کر لیا کہ روشنی وہ صورت ہے جس سے سب رنگ ظاہر ہوتے ہیں اور اسے رنگ ہی سے سمجھا جاتا ہے۔ رنگوں کے شدتِ اتصال کی حالت میں اسے معلوم نہیں کیا جا سکتا اور اپنی شدتِ ظاہریت کی صورت میں وہ نظروں سے غائب ہو جاتی ہے۔ شاید یہی شدت اس کے غیر مرئی پن کا حقیقی سبب ہو کیونکہ اشیا جب ایک انتہا سے گزر جاتی ہیں تو متضاد انتہا تک جا پہنچتی ہیں۔" [۴۹]

رومی کہتے ہیں:

نورِ نورِ چشم نورِ دل است   نورِ چشم از نورِ دلہا حاصل است
باز نورِ نورِ دل نورِ خدا است   کو ز نور و عقل و حس پاک و جدا است

چونکہ حیوانات کو صرف نورِ چشم حاصل ہوتی ہے۔ وہ اُس قوتِ استقرا سے محروم ہوتے ہیں جو سب معقول انسانوں میں موجود ہوتی ہے، اس لیے حیوانات اپنی جبلت کی اندھا دھند پیروی کرتے ہیں۔ ان دونوں قسم کے نوروں کا اصل سرچشمہ خدائے تعالیٰ کا نورِ مطلق ہوتا ہے لیکن اس سے براہِ راست رابطہ نہ تو جسمانی حس قائم کر سکتی ہے اور نہ مادی فہم۔ تاہم ایک صوفی کا دل بلا حجاب نور حاصل کرتا اور خود تعقل کی روشنی سے دیکھ سکتا ہے۔ [۵۰]

رومی کی اِس بات کا موازنہ "مشکوٰۃ" کی عبارتوں سے کرنا چاہیئے [۵۱] پھر معلوم ہوگا کہ دونوں میں کیسی نمایاں مماثلت موجود ہے۔ رومی کا دعویٰ ہے کہ ہم کسی چیز کی ضد کو جانے بغیر اُس چیز کی اصلیت سے آشنا نہیں ہو سکتے جیسا کہ ان اشعار میں واضح کیا گیا ہے: [۵۲]

شب نبد نورے ندیدی رنگہا   پس بضد آں نور پیدا شد ترا
شب ندیدی رنگہا کاں بے نور بود   رنگ چہ بود مہرۂ کور و کبود
کہ نظر بر نور بد آنگہ بر رنگ   ضد بضد پیدا بود چوں روم و زنگ

نیکی کی جلوہ گری کے لیے بدی کا وجود بھی ضروری ہے۔ "مثنوی" میں اس استدلال کی خاصی تکرار

ملتی ہے [۵۳] غزالی نے "مشکوٰۃ" میں یہی استدلال پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیا کا علم حاصل کرنے کے لیے سب سے قطعی طریقہ ان کی اضداد کے ذریعے سے ہے۔ اللہ تعالیٰ اس لیے ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے کہ اس کی کوئی ضد نہیں [۵۴]

"مثنوی" کے دفتر دوم میں ایک محتسب کی حکایت درج ہے جس نے ایک مست میکش کو زندان تک ساتھ چلنے کا حکم دیا تھا:

محتسب گفت ایں ندانم خیز خیز — معرفت متراش و بگذر زیں ستیز
گفت رو تو از کجا من از کجا — گفت مستی خیز تا زنداں بیا
گفت مست اے محتسب بگذار و رو — از برہنہ کے توان بردن گرو
گر مرا خود قوت رفتن بدی — خانۂ خود رفتمی ویں کے شدی [۵۵]

دونوں کا مکالمہ ہمیں غزالی کی "منقذ" کا ایک مشہور ٹکڑا یاد دلا دیتا ہے، جو یوں ہے:

"مجھ پر ظاہر ہو گیا ہے کہ ان کے (صوفیہ کے) اصل خواص مطالعے سے حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ ذوق و حال اور اپنی صفات کے تغیر ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں، شراب نوشی کی تعریف، اس کے اسباب، و کیفیات کو جاننے اور خود شراب پی کر مست ہونے میں کس قدر فرق ہے! ایک مست انسان شراب نوشی کی تعریف اور اس کے اصول سے ناواقف ہوتا ہے جبکہ ہوش مند انسان شراب نوشی کی تعریف اور اس کے اصولوں سے واقف ہونے کے باوجود مستی کی کیفیت سے قطعاً ناآشنا رہتا ہے۔" [۵۶]

دفتر سوم میں رومی نے اُن لوگوں کا واقعہ بیان کیا ہے جنھوں نے تاریکی میں ہاتھی کو دیکھا اور اس کے بارے میں مختلف رائیں قائم کر لیں۔ اندھیرے میں انھوں نے محض ٹٹول کر ہاتھی کے متعلق اپنی رائے قائم کی۔ جس شخص کا ہاتھ اُس کی سونڈ پر پڑا اُس نے خیال کیا کہ ہاتھی ایک پرنالے کی طرح ہوتا ہے۔ جس کا ہاتھ اُس کے کان تک پہنچا اُس نے سمجھا کہ ہاتھی پنکھے کی طرح ہوتا ہے۔ ہاتھی کی ٹانگ چھونے والے نے اُسے ایک ستون کی مانند سمجھا اور جس نے اپنا ہاتھ اس کی پیٹھ پر رکھا اُس نے اُسے مثلِ تخت خیال کیا:

ہم چنیں ہر یک بجزوے کو رسید
فہم آں میکرد ہر جا می شنید

از نظر کہ گفت شاں شد مختلف
آں یکے دالش لقب داد ایں الف

قبل ازیں یہ تمثیل سنائی کے "حدیقہ" ۵۷ اور غزالی کے "احیاء علوم" ۵۸ میں بھی ملتی ہے، یہ دونوں روایتیں رومی کی پیش کردہ روایت سے زیادہ مفصل ہیں۔ اُن میں بڑا فرق یہ ہے کہ سنائی اور غزالی ہاتھی دیکھنے والے لوگوں کو اندھے بتاتے ہیں جبکہ رومی لکھتے ہیں کہ وہ لوگ ہاتھی کو اس لیے نہیں دیکھ سکے کہ وہ ایک تاریک مقام پر رکھا گیا تھا۔ غزالی نے یہ حکایت دراصل اپنے اُس نظریے کی تنقید کے جواب میں بیان کی ہے کہ جبر اور کسب کے عقاید میں باہم کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے۔

یہاں چند مثالیں محض یہ دکھانے کے لیے پیش کی گئی ہیں کہ دونوں مفکروں کے خیالات میں اختلاف نہیں تھا۔ اگرچہ دونوں کا انداز و اسلوب اصلاً مختلف ہے۔ موازنے ہمیشہ مستحسن نہیں ہوتے ہیں اور رومی اور غزالی کا باہمی موازنہ بطورِ خاص ایسا ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اُن دونوں کے فکری طریقِ کار میں بنیادی فرق موجود ہے۔ اُن کے موضوعِ فکر کا تقابلی مطالعہ ہمارا مقصود نہیں۔ البتہ یہ کہہ دینا کافی معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ رومی کہیں بھی غزالی کے ممنونِ احسان ہونے کا اظہار نہیں کرتے، تاہم وہ اُس کے اثر سے دامن نہیں بچا سکے جو درحقیقت ان کے والد کے مذہبی نظریات کی تشکیل میں بڑا اہم عنصر ثابت ہوا۔ وہ قارئین جنھیں رومی اور غزالی کے تقابلی مطالعے سے دل چسپی ہو، انھیں "فیہ ما فیہ" میں بدیع الزمان فروزان فر کے بصیرت افروز حواشی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ ۵۹

غزالی گیارھویں صدی عیسوی میں ایران کے شہر طوس میں پیدا ہوئے تھے۔ رومی اُسی ملک میں دو صدیوں بعد پیدا ہوئے۔ غزالی تینتیس برس کی عمر میں بغداد یونیورسٹی کے پروفیسر تھے۔ وہاں انھوں نے فلسفے کے مقاصد کا گہرا مطالعہ کیا۔ رومی بھی اُس عمر میں قونیہ میں رہ کر اُسی جوش و خروش سے اُسی مسئلے کی تحقیق میں مصروف تھے۔ چونتیس برس کی عمر میں وہ اپنے علم و دانش کی وجہ سے نام پیدا کر چکے تھے اور اپنے زمانے میں اسلام کے مسلم الثبوت استاد مانے جاتے تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ غزالی کی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" ۶۰

کے بعد ان کی مشہور کتاب" تہافت الفلاسفہ" منظرِ عام پر آئی ۱۶ھ اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ غزالی زندگی کے مسائل کا حل فلسفے میں نہیں ڈھونڈ سکے۔ اس میدان میں ناکامی کے بعد انھوں نے دوسرے میدانِ عمل کا رُخ کیا۔ وہ ابھی بغداد میں پروفیسر تھے کہ ان پر فالج کا شدید حملہ ہوا۔ اس کی وجہ سے انھوں نے بلا تاخیر مذہب و فلسفے کی تدریس ترک کر دینے کا فیصلہ کیا۔ اگلے دس برسوں میں ہم انھیں دمشق اور سکندریہ کے درمیان اکثر سفر کرتے ہوئے پاتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں کہ فاضل پروفیسر یونیورسٹی کی سرگرم عمل زندگی سے کنارہ کشی اختیار کر کے عبادت و ریاضت کے گوشۂ عافیت میں پناہ ڈھونڈتا ہے۔

اس کی قریباً ہو بہو مماثلت ہمیں رومی کی زندگی میں دکھائی دیتی ہے۔ ان کا ذہنی اضطراب کم و بیش تیرہ سال تک قائم رہا۔ اس دوران میں وہ قونیہ اور دمشق کے درمیان اکثر مصروفِ سفر پائے جاتے رہے۔ غزالی ہی کی طرح رومی نے ایسے وقت میں تدریس کا کام ترک کر دیا جبکہ ساری دنیائے اسلام انھیں مذہب اور فلسفے کے ایک جیّد فاضل کی حیثیت سے احترام کی نظر سے دیکھتی تھی۔ غزالی پر تو فالج کا حملہ ہوا تھا لیکن رومی کے سلسلے میں خود فلسفہ مفلوج ہو کے رہ گیا اور شمس کی آمد ہی اس کی علامت بن گئی تھی۔ غزالی نسبتہً زیادہ خوش نصیب تھے کہ انھوں نے دس سال کے اندر اندر حل تلاش کر لیا۔ انھوں نے اکتالیس برس کی عمر میں "احیاء علوم الدین" اور" المنقذ من الضلال" تحریر کر دی تھیں۔ رومی کو کرب کے جس دور سے گزرنا پڑا، وہ زیادہ شدید اور طویل تھا۔ انھوں نے تو کہیں چھیالیس برس کی عمر میں جا کر اپنی "مثنوی" کی تصنیف کا عظیم الشان کام شروع کیا۔ اُس کا طریق کار غزالی سے قطعاً مختلف تھا۔ تاہم دونوں یکساں نتائج پر پہنچے۔ دونوں کے بارے میں یہ کہا گیا کہ اُن کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام میں تصوف کے لیے ایک ایسا مقام پیدا کیا جس نے اسے مسلم معاشرے میں ایک خاص اہمیت اور منزلت بخشی۔ لیکن ہمارے خیال میں اگر غزالی اور رومی زندہ ہوتے تو دونوں ایسی تحسین کو زور دار طریقے پر مسترد کر دیتے کیونکہ اُن کا بڑا کارنامہ یونانی فلسفے کی محض تردید نہ تھی۔ دونوں نے اپنے اپنے انداز میں اسلام کی اصل پاکیزگی کو از سرِ نو دریافت

اور پیش کرنے کی کوشش کی اور مذہبی فکر اور مذہبی عمل کے درمیان جو خلیج حائل ہو گئی تھی اُسے اپنے اپنے طور پر پاٹنے کی جد وجہد میں لگے رہے۔ دونوں نے اُن رجحانات کا مقابلہ کیا جو اسلام کو محض ایک عقیدے کے درجے پر اتار دینا چاہتے تھے اور دونوں نے اسلام کے لیے لوگوں میں ایسا پُرخلوص جذبہ پیدا کر دیا جس کا وہ ایک ضابطۂ حیات کی حیثیت سے مستحق تھا۔ غزالی تو خشک نثر میں بات کرتے ہیں جبکہ رومی شاعری کی پُرجوش زبان استعمال کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا فرق ہے جو جزوی طور پر یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ رومی مسلمانوں کی فکر اور زندگی کو آج تک بدرجہا زیادہ متاثر کر رہے ہیں۔

غزالی کی پرواز اُن حدود و قیود سے بالاتر تھی جو ان کے زمانے کے متکلمانہ منطق اور مذہبی اور فلسفیانہ تعصب نے عائد کر رکھی تھیں۔ اسی طرح رومی کی نظر بھی اپنے عہد کی ایسی حد بندیوں سے بلند تر رہی۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے علم و دانش کو جذب کر لینے کی بے پناہ صلاحیت کا مظاہرہ کیا لیکن وہ اُن سے مغلوب نہیں ہوئے۔ غزالی بتاتے ہیں کہ کیمیا اور ریاضی کے مسائل کے لیے جس قسم کے ثبوت دستیاب ہیں، تصوف کے لیے ممکن الحصول نہیں ہیں ۶۲ منطق اور ریاضی میں ثبوت کی نوعیت صوفیانہ تجربے کے ثبوت سے جداگانہ ہے۔ اوّل الذکر کمیت سے بحث کرتے ہیں اور آخر الذکر ماہیت سے۔ وجدانی ادراک جو مذہب کی اصل ہے، منطق سے سراسر غیر متعلق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک طبیب کی حیثیت سے شراب نوشی کی علامات جان لینا اور بات ہے اور خود مستی کی کیفیت سے گزرنا بالکل دوسری بات ہے۔ کسی اندھے کے آگے مختلف رنگوں کے اختلاف کی وضاحت کرنا محض بیکار ہے۔ تشبیہات و استعارات کا ایک دفتر بھی اس کی بے بصری کا مداوا نہیں بن سکتا۔ لہٰذا انسان کا مقدر یہی ہے کہ وہ یا تو اندھیرے میں جست لگا کر اپنی راہ کا کھوج لگائے یا بالکل جامد و جاہل بن کر رہ جائے۔ غزالی اور رومی دونوں نے اپنے اپنے زمانے میں ایسی جست لگائی اور اُن کے اقدام نے انھیں کامرانی سے ہمکنار کر دیا۔ دونوں کو روشنی نصیب ہوئی جو انھوں نے دنیا میں بانٹ دی۔ دونوں نے ایک ہی مسئلے کے حل کے لیے بنیادی طور پر مختلف طریقہ ہائے کار اختیار کیے۔ غزالی تو سالہا سال

کے فلسفیانہ تفکر، پیچ در پیچ استدلال اور عرق ریز سوچ بچار کے بعد نتیجے تک پہنچ سکے۔ رومی پر حقیقت اس طرح منکشف ہوئی جس طرح ایک پیغمبر پر منکشف ہوتی ہے لیکن اس کے لیے انھیں بھی کئی سال تک کرب و الم میں مبتلا رہنا پڑا۔ اس طرح ان کی کایا یکسر پلٹ گئی اور ان کی زندگی میں ایک انقلاب آگیا۔ تاہم یہ انقلاب اچانک اور بے ساختہ طور پر رونما ہوا۔ اس میں شعوری کوشش کے منطقی عمل کا کوئی شائبہ تک نہ تھا۔ ایک نے فلسفے ہی کے حربوں سے فلسفے کی مخالفت کی اور بالآخر اپنا ہی ایک معقول نظام پیش کر دیا۔ دوسرے نے وجدان سے ابتدا کی اور الہام کے درجے تک جا پہنچا جو آج بھی دنیا کے لاکھوں انسانوں کو روشنی، ایمان داری اور دلاوری بخشتا ہے۔

غزالی کا سب سے بڑا کارنامہ "احیاء علوم الدین" اور "المنقذ من الضلال" کی شکل میں نمودار ہوا۔ رومی نے آئندہ نسلوں کے لیے جو کتاب چھوڑی وہ "قرآن در زبانِ پہلوی" کہلاتی ہے۔ یہی واحد بنیادی فرق ہے اُن دو ذہنوں کا جنھوں نے اسلام کے موجودہ استحکام کے لیے بیش قدر خدمات سرانجام دیں۔

یہاں ہم قارئین کی دلچسپی کے لیے غزالی کی "المنقذ من الضلال" سے قدرے تفصیلی اقتباسات درج کرتے ہیں، یہی کتاب دراصل ان کی زندگی کے بارے میں اولین ماخذ کا درجہ رکھتی ہے اور ان کی روحانی نشو و نما کا بصیرت افروز جائزہ پیش کرتی ہے ۶۳۔ ان سطور کا مطالعہ غزالی اور رومی کے تجربے اور فکر کے مابین کئی گہری مماثلتوں کی تفہیم میں معاون ثابت ہوگا کیونکہ آئندہ ابواب کا مقصود رومی کی شخصیت کی نشو و نما اور ذہنی ارتقا کا تجزیہ کرنا ہوگا۔

فلاسفہ کی قسمیں اور ان کے الحاد کا عیب

.... فلاسفہ الٰہیین نے دوسرے دو گروہوں یعنی دہریہ اور طبیعیہ فلاسفہ کا رد کیا ہے اور اُن کے عیوب اِس انداز سے بیان کر دیئے ہیں کہ اب اس سلسلے میں اوروں کو زحمت اُٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں رہی:

وَكَفَى اللّٰهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ (ترجمہ۔ اور جنگ میں اللہ تعالیٰ مسلمانوں

کے لیے آپ ہی کافی ہو گیا۔ الاحزاب : ۲۵) کیونکہ وہ گروہ باہمی کشاکش میں مصروف ہو گئے، ارسطو نے فلاسفۂ الٰہیین کی، بالخصوص افلاطون اور سقراط کی، ایسی زبردست تردید کی کہ پھر اُس نے اپنے آپ کو اُن سب سے علیحدہ کر لیا لیکن اس کے باوجود اس کے یہاں الحاد و بدعت کے کچھ اثرات باقی رہ گئے جن سے چھٹکارا پانے کی اُسے توفیق نہیں ہوئی۔ لہذا اُن دونوں فلاسفہ کی اور ان کے مسلمان متبعین کی تکفیر واجب ہوئی جیسے کہ ابن سینا اور فارابی وغیرہ کیونکہ اِن دونوں نے ارسطو کے فلسفے کی جو تشریح کی ہے وہ مسلمان فلاسفہ میں سے اور کوئی نہ کر سکا۔ دوسروں کے تراجم ایسے غیر مرتب اور مبہم ہیں کہ ایک طالب علم پریشان ہو جاتا ہے اور عبارت کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہ جاتا ہے اس صورت میں بھلا رد و قبول کا کیا معیار قائم ہو سکتا ہے!

دینیات یا الٰہیات

اس معاملے میں فلسفیوں نے بہت ٹھوکریں کھائی ہیں۔ منطق میں استدلال کے لیے انھوں نے جو شرائط عائد کی تھیں انھیں وہ پورا نہ کر سکے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس سلسلے میں خود ان میں بھی باہم اختلاف موجود ہے۔ ارسطو کے تصورات الفارابی اور ابن سینا کی تشریحات کے مطابق مسلمان اہلِ قلم کے تصورات کے قریب قریب معلوم ہوتے ہیں۔ وہ نکات جن میں انھوں نے لغزش کی ہے کل بیس ہیں۔ اُن میں سے تین تو ایسے ہیں کہ جن سے ان کی تکفیر واجب ٹھہرتی ہے اور باقی سترہ سے یہ بدعتی قرار پاتے ہیں۔ ان ہی بیس نکات کی تردید کے لیے ہم نے کتاب "تہافت الفلاسفہ" تصنیف کی ہے ....

ضعیف العقل لوگوں کی یہ ایک عام کمزوری ہے کہ وہ حق کو شخصیات کے پیمانے سے ناپتے ہیں، شخصیات کو حق کے پیمانے سے نہیں۔ ایک عاقل شخص حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول پر عمل کرتا ہے: "حق و صداقت کو لوگوں کے حوالے سے نہ پہچانو بلکہ حق و صداقت کی معرفت حاصل کرو تو اہلِ حق کو بھی خود بخود پہچان لوگے"...

ایک ماہر پیراک کو ساحل سے دور رکھنے کی ضرورت نہیں البتہ کسی اناڑی نو آموز کو ادھر کا رُخ نہیں کرنے دیا جاتا۔ جیسے ایک نادان بچے کو تو سانپ کے قریب بھی پھٹکنے نہیں

دیا جاتا لیکن ایک باکمال سپیرے کو اس سے باز نہیں رکھا جاسکتا.... تعلیم کا کم سے کم درجہ تو یہ ہے کہ ایک تعلیم یافتہ اپنے آپ کو جاہل عامیوں سے ممتاز کرسکے۔ وہ شہد کو تب بھی قابلِ نفرین نہیں سمجھتا خواہ وہ ایک جراح کے مجمعے ہی میں ملے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ محض ظرف کی تبدیلی سے شہد میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا، البتہ جہالت کی وجہ سے دل میں کراہت پیدا ہو جاتی ہے کہ یہ مجمعے تو صرف گندے خون کے لیے مختص ہوتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ خون اس لیے گندہ ہے کہ وہ مجمعے میں تھا، وہ یہ نہیں سمجھتے کہ وہ خون تو خود ہی گندہ تھا یعنی اُس خون کا ایک خاصہ تھا کہ وہ گندہ تھا اور جب یہ خاصہ شہد میں موجود نہیں تو پھر اس قسم کے ظرف کے سبب اُس میں یہ خاصہ پیدا نہیں ہو جاتا۔ اس لیے شہد کو ناپاک نہیں سمجھنا چاہیئے۔ حقیقت یہ ہے کہ عوام کی یہ ایک کمزوری ہے کہ جب کوئی قول اُن کی کسی پسندیدہ شخصیت سے منسوب کیا جاتا ہے تو وہ اُسے بلاپس و پیش مان لیتے ہیں خواہ وہ قول کتنا غلط کیوں نہ ہو اور اگر کوئی معقول اور سچی بات بھی کسی ناپسندیدہ شخصیت سے منسوب کر دی جائے تو اُسے فوراً رد کر دیتے ہیں۔ وہ ہمیشہ شخصیات کو سچائی کا معیار بناتے ہیں اور سچائی کو شخصیات کا معیار نہیں سمجھتے۔ یہ بلاشبہ ایک بہت بڑی گمراہی ہے...

صوفیوں کے طریقے

مجھ پر یہ بات بالکل روشن ہو گئی کہ تصوف کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی باریکیاں مطالعے سے نہیں کھلتیں بلکہ اس کے لیے براہ راست تجربے، وجد و حال اور اخلاقی انقلاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ تندرستی اور شکم سیری کی تعریف، اس کے اسباب و لوازم معلوم کر لینا اور بات ہے اور خود تندرست و شکم سیر ہونا بالکل دوسری بات۔ نشے کی تعریف جان لینا کہ وہ ایک ایسی کیفیت سے پیدا ہوتا ہے جس میں بخارات معدے سے دماغ کو چڑھنے لگتے ہیں، خود نشے میں ہونے کی حالت سے کس قدر مختلف ہے۔ ایک مست انسان تو نشے کی حالت میں شراب نوشی کی تعریف یا اس کے علمی احوال و کوائف سے بالکل ناواقف ہوتا ہے لیکن ایک ہوشمند شخص شراب نوشی کی تعریف اور اس کے اصولوں سے واقف ہونے

کے باوجود مستی کی کیفیت سے قطعاً نا آشنا رہتا ہے۔ اسی طرح ایک معالج جب خود بیمار پڑ جاتا ہے تو اس کے باوجود کہ اُسے تندرستی کی تعریف اور حقیقت کا بخوبی علم ہوتا ہے اور صحت بخش دواؤں سے بھی آگاہ ہوتا ہے لیکن پھر بھی وہ تندرستی کا محتاج ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح زاہدانہ زندگی کی حقیقت ہے۔ اس کے اسباب و شرائط معلوم کر لینے اور بذات خود زاہدانہ زندگی گزارنے اور دنیا سے کنارہ کر لینے میں زمین آسمان کا فرق ہے .... رجب ۴۸۸ھ (جولائی ۱۰۹۵ء) سے لے کر قریباً چھ ماہ تک میں دنیوی دلکشیوں کی رغبت اور اُخروی زندگی کی تحریک کے درمیان عالمِ کشاکش میں رہا۔ اُس مہینے معاملہ میرے اختیار سے نکل گیا اور اضطرار تک جا پہنچا۔ خدا تعالیٰ نے میری زبان بند کر دی اور مجھے تعلیم و تدریس کا سلسلہ منقطع کر دینا پڑا۔ میرا جی چاہتا بھی کہ میں کچھ پڑھا کر اپنے طلبہ کو مطمئن کروں لیکن زبان ساتھ نہ دیتی تھی اور میں ایک لفظ بھی ادا نہ کر سکتا بلکہ کوئی بھی کام نہ کر سکتا تھا۔ (غزالی بغداد میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ ختم کر کے دمشق روانہ ہو گیا جہاں اُس نے قریباً دو سال تنہائی اور گوشہ نشینی میں گزار دیئے، وہ دمشق سے بیت المقدس اور پھر وہاں سے حج کے لیے حجاز روانہ ہو گیا۔ چنانچہ اپنی زندگی کے اُس عہد کے بارے میں لکھتا ہے) میری خلوت گزینی کی زندگی کا عرصہ دس برس پر پھیل گیا۔ اس دوران میں ایسے ایسے حقائق کا انکشاف ہوا کہ جن کی کوئی حد ہے نہ حساب۔ اس وقت میں صرف اُسی قدر بیان کروں گا جس سے دوسروں کو فائدہ مل سکے۔ میں قطعی طور پر اس نتیجے پر پہنچا کہ صرف صوفیہ ہی راہِ خدا پر گامزن ہیں اُن کی زندگی سب سے اعلیٰ، اُن کا طریقہ سب سے اچھا اور اُن کا کردار سب سے پاکیزہ ہے۔ دانشوروں کی دانش، عالموں کا علم اور حکما کی حکمت باہم جمع کر کے بھی صوفیہ کی زندگی اور اُن کے کرداروں کی پاکیزگی میں کچھ اضافہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ صوفیہ کی حرکات و سکنات، خارجی ہوں یا داخلی، وحی نبوی کی تنویر سے منور ہوتی ہیں اور صفحۂ ہستی پر وحی نبوی کی تنویر سے بڑھ کر بھلا اور کون سا نور ہو گا جس سے اکتسابِ فیض کیا جا سکے....

وکان ماکان مما لست اذکرہ فظن خیراً ولا تسأل عن الخبر (ابن المعتز)

(جو کچھ ہوا سو ہوا ، اس کا کیا ذکر کروں ، یہ سمجھو کہ بس اچھا ہی ہوا ، زیادہ کیا پوچھتے ہو کہ کیا ہے ؟)

نبوت کی حقیقت

عقل سے ماورا ابھی ایک منزل ہے جس میں ایک نئی چشمِ بصیرت وا ہوتی ہے جو غیبی امور اور مستقبل کے واقعات سے واقفیت حاصل کر لیتی ہے۔ پھر ایسے ایسے امور روشن ہونے لگتے ہیں جن کا ادراک احاطۂ عقل سے باہر ہوتا ہے۔ ویسے ہی جیسے قوتِ ممیزہ معقولات کا ادراک نہیں کر سکتی اور قوتِ حس قوتِ ممیزہ کے امور کے ادراک سے قاصر رہ جاتی ہے۔ جس طرح ایک انسان اپنے سنِ تمیز میں معقولات کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی طرح بعض پابندِ عقل دانشور مدرکاتِ نبوت سے انکار کرتے ہیں۔ یہ محض اُن کی جہالت ہوتی ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں۔ دراصل وہ اُس کیفیت کے ادراک کے مرحلے تک نہیں پہنچے ہوتے اور اس لیے یہ سمجھتے ہیں کہ ایسی کوئی کیفیت ہوتی ہی نہیں۔ اگر ایک مادرزاد اندھے کے سامنے چیزوں کی شکلوں اور رنگوں کا ذکر کیا جائے تو جب تک اُس نے پہلے ہی سے لوگوں کی زبانی اُن کا تذکرہ نہ سن رکھا ہو، وہ نہ تو انھیں سمجھ سکے گا اور نہ اُن کی موجودگی تسلیم کرے گا۔ جس طرح عقل انسانی نشوونما کا ایک مرحلہ ہے جس میں وہ آنکھ کے ذریعے سے مختلف طرح کی ظاہری اشیا کو دیکھتا ہے جو حواس کی حدِ ادراک سے باہر ہیں، اسی طرح نبوّت بھی ایک کیفیت ہے کہ جس میں ایک ایسی چشمِ بصیرت وا ہو جاتی ہے کہ غیب اور ماورائے عقل امور اظہر من الشمس ہو جاتے ہیں (المنقذ من الضلال)

انبیا تو دلوں کی بیماریوں کے معالج ہوتے ہیں۔ عقل صرف اس لیے مفید قرار دی جاتی ہے کہ وہ انبیا کی صداقت کا یقین کر کے اُن کے الہام کی شہادت دیتی ہے۔ عقل اگرچہ وہ کچھ نہیں سمجھ سکتی جو کچھ پیغمبر کی نگاہِ رمز آشنا دیکھتی ہے۔ تاہم عقل ہمیں سہارا دے کر پیغمبرانہ الہام کے سپرد کر دیتی ہے۔ ایسے ہی جیسے نابیناؤں کو اُن کے رہبروں کے سپرد کیا جاتا ہے یا مضطرب مریضوں کو ہمدرد معالجوں کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک تو عقل رہنمائی کر سکتی ہے لیکن اس سے آگے اس کی کچھ پیش نہیں چلتی، سوائے

اس کے کہ جو کچھ معالج کہے اُسے سمجھنے کی کوشش کرے۔

اپنے والد اور اس کی معرفت غزالی کے اثر کے بعد رومی کے اتالیق برہان الدین کے اثر کا تذکرہ آتا ہے۔ وہ رومی کے والد کا ایک مخلص مرید تھا۔ چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ رومی نے جو اثرات اپنے والد سے قبول کیے، اُسی قدر اپنے اتالیق سے بھی قبول کیے، جس نے رومی کے والد کے قدموں میں تعلیم و تربیت پائی تھی۔

سنائی سے رومی کی دلچسپی کا سبب برہان الدین کا سنائی سے والہانہ لگاؤ تھا۔ رومی سنائی کا بڑا احترام کرتے تھے۔ ایک موقع پر شاعر بہاؤ الدین طوسی نے، جس نے سلجوقیوں کی منظوم تاریخ لکھی ہے، اس رائے کا اظہار کیا کہ سنائی مسلمان نہیں تھا کیونکہ اس نے اپنی شاعری میں کثرت سے قرآنی آیات نقل کی ہیں۔ رومی نے اس بیان پر سخت اعتراض کیا اور کہا جاتا ہے کہ طوسی کو یہ جواب دیا۔[۶۴]: "اگر کوئی مسلمان اس کے بلند مرتبے کو پہچان سکتا تو حیرت سے اس کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے اور اس کے سر سے دستارِ فضیلت نیچے گر پڑتی۔ آپ جیسے ہزاروں مسلمان حقیقی معنوں میں مسلمان بن جاتے۔ اُس کی شاعری، جو اسرارِ قرآنی کی ایک تفسیر ہے حسن کاری سے خوب مزین ہے۔ آپ نے اُس کا فلسفہ سمجھا ہی نہیں بلکہ آپ نے اس کا مطالعہ ہی نہیں کیا۔ اولیاء اللہ کا اپنا ایک طریق کار ہوتا ہے جس سے خطیب لوگ قطعاً ناآشنا ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ حقائق نامکمل معلوم ہوتے ہیں کیونکہ کم فہم لوگ انھیں سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں[۶۵]"

رومی کا استاد اپنی گفتگو میں کثرت سے سنائی کے شعر استعمال کرنے کے لیے خاصا بدنام تھا[۶۶]۔ اس کی کتاب "معارفِ برہان محقق" میں، جس کا اصل مسودہ کتب خانہ سلیم آغا استنبول میں محفوظ ہے، سنائی کے بے شمار اقتباسات دیے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ استنباط کرنا غلط نہ ہوگا کہ رومی میں سنائی سے دلچسپی اُس کے اتالیق نے پیدا کی۔ رومی نے "فیہ مافیہ" میں سنائی کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے اور اپنے دیوان میں سنائی پر ایک مسلسل غزل بھی لکھی ہے[۶۷] ملاحظہ ہو:

گفت کسے خواجہ سنائی بمرد مرگ چنیں خواجہ نہ کاریست خرد

کاہ نبود او کہ بادے پرید   آب نبود او کہ بسرما فسرد
شانہ نبود او کہ بموئے شکست   دانہ نبود او کہ زمینش فشرد
گنج زرے بود دریں خاکداں   کو دو جہاں را بجوے می شمرد
قلب خاکی سوئے خاکی فگند   جان و خرد سوئے سمٰوات برد
صاف بر آمیختہ بادر دے   بر سر خم رفت و جدا گشت درد

رومی کی سنائی سے دلچسپی ان کے اپنے استاد کی مرہونِ منت ہے، البتہ عطار سے ان کی دلچسپی بعض حالات کے سبب پیدا ہوئی۔ ان حالات نے بلخ سے اُن کے والد کی ہجرت کے بعد رومی کو نیشاپور پہنچا دیا، جہاں رومی اپنے بچپن میں اِس نامور شاعر سے شرفِ ملاقات حاصل کر سکے۔ اُس وقت عطار نے انھیں اپنی تصنیف "اسرار نامہ" بطورِ تحفہ عنایت کی۔ رومی کو عمر خیام سے کوئی لگاؤ پیدا نہ ہو سکا جس کے شہر میں وہ عطار سے ملے تھے۔ تاہم عطار اور سنائی دونوں سے انھوں نے اپنے آپ کو پوری طرح ہم آہنگ پایا۔ بقول نکلسن ہمارا قیاس ہے کہ رومی کے دل میں تصوف کی اولین تحریک ان ہی کی مشہور نظموں "منطق الطیر" اور "حدیقہ" کے مطالعے سے اٹھی ۶۸؎۔

نکلسن نے عطار اور سنائی کو رومی کا پیش رو تسلیم کیا ہے، رومی خود کہتے ہیں:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او   ما از پے سنائی و عطار آمدیم

"مثنوی" کے مطالعے سے کئی حکایات اور اشعار ایسے بھی سامنے آتے ہیں جن سے خیال ہوتا ہے کہ "حدیقہ" اور "منطق الطیر" رومی کے پیشِ نظر تھیں۔ شبلی نے "مثنوی" اور "حدیقہ" کے مابین مختصراً موازنہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے "حدیقہ" اور "منطق الطیر" کو سامنے رکھ کر "مثنوی" لکھی۔ خود فرماتے ہیں:

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام   از حکیم غزنوی بشنو تمام
در الٰہی نامہ گوید شرح ایں   آں حکیمِ غیب و فخر العارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود بحر کے مختلف ہونے کے "مثنوی" میں "حدیقہ" کے اشعار نقل کیے ہیں اور ان کی شرح لکھی ہے، بعض جگہ "حدیقہ" کے اشعار سے مضمون میں

بالکل توارد ہو گیا ہے۔ ۶۹ھ

فروزان فر نے اپنی کتاب "خلاصۂ مثنوی" میں کئی مثالوں سے واضح کیا ہے کہ رومی نے اپنی کئی حکایتوں کا تصور عطار سے مستعار لیا ہے۔ ۷۰ھ

افلاکی نے رومی کے اس قول کا حوالہ دیا ہے کہ جو کوئی عطار کے کلام کا بغور مطالعہ کرے گا وہ سنائی کے اسرار سے آگاہ ہو جائے گا اور جو سنائی کا مطالعہ یقین و توجہ کے ساتھ کرے گا وہ خود اُس کے کارنامے کا رمز آشنا ہو گا اور اس سے مستفید ہو سکے گا۔ ۷۱ھ

رومی اپنے آپ کو سنائی اور عطار کا جانشین تصور کرتے ہیں گو وہ ان اساتذہ سے اس سلسلے میں بہت زیادہ سبقت لے گئے کہ اُن کی مثنویاں شہرت عام اور بقائے دوام کے اُس درجے تک نہیں پہنچ سکیں جو اُن کے شاگرد کی "مثنوی" — "قرآں در زبانِ پہلوی" کے لیے مقدر ہو چکا تھا اور یہ ایک ایسا اعزاز ہے جو سنائی اور عطار دونوں کے لیے باعثِ رشک ہوتا۔

سنائی کی نظم عام طور پر "حدیقہ" کے نام سے معروف ہے۔ "مثنوی" میں اس نام کی بجائے اسے "الہیٰ نامہ" کہہ کر یاد کیا گیا ہے۔ دفتر اوّل میں رومی نے سنائی کے دیوان سے یہ اشعار لفظ بلفظ درج کیے ہیں:

بشنو این پند از حکیمِ غزنوی تا بیابی در تن کہنہ نوی
ناز را روئے بباید ہمچو ورد چون نداری گرد بدخوئی مگرد
زشت باشد روئے نازیبا و ناز سخت باشد چشمِ نابینا و درد ۷۲ھ

اسی طرح رومی نے "مثنوی" کے دفتر اوّل شعر نمبر ۳۴۲۶ میں سنائی کے "حدیقہ" سے آدھا مصرعہ ضرورتِ شعری کے ماتحت مناسب ترمیم کر کے یوں تحریر کیا ہے:

بشنو الفاظِ حکیم پردۂ سر ہما نجا نہ کہ بادہ خوردہ

سنائی کہتا ہے:

من بیاموزمت کہ جامِ شراب چون کنی نوش در سرائے خراب
تا نخوردی مدارش ایچ حلال چون بخوردی کلوخ بر لب مال

چوں بخوردی دو در دِ باصد درد گویم احسنت اینت مردی مرد
بر مدار از مقام مستی پے سر ہمانجا بنہ کہ خوردی مے
بیشتر زیں خزاں بے افسار ہمہ میخوار گاں دل مردار
می ہمی عقل و جاں شاں بخورد زہ ہمی این و آں شاں ببرد
اندریں مجمع جواں مرداں از سر بد دلی چو نا مرداں
گر نگوئی تو صادقے باشی ور بگوئی منافقے باشی.... ۷۳

غیرتِ الٰہی کی بات کرتے ہوئے رومی نے سنائی کے ایک شعر کو بنیاد بنایا ہے جو اُس قصیدے میں ہے جس کا مطلع یوں ہے:

مکن در جسم و جاں منزل کہ ایں دونست آں والا
قدم زیں ہر دو بروں نہ، نہ ایں جا باش نہ آں جا

"مثنوی" کے دفتر اوّل میں بحث کے لیے جس شعر کا انتخاب کیا ہے، وہ یوں ہے:

بہرچہ از راہ وا مانی چہ کفر آں حرف وچہ ایماں
بہرچہ از دوست دور اُفتی چہ زشت آں نقش وچہ زیبا ۷۴

اِسی طرح سنائی کا یہ شعر بھی ملاحظہ ہو:

عجب نبود کہ از قرآں نصیبے نیست جز نقشے
کہ از خورشید جز گرمی نیابد چشمِ نابینا

سنائی کی بات رومی نے حوالے کے ساتھ اپنے شعروں میں یوں دہرائی ہے:

خوش بیاں کرد آں حکیم غزنوی بہر محجوباں مثالِ معنوی
کہ ز قرآں گر نہ بیند غیر قال ایں عجب نبود ز اصحاب ضلال
کز شعاع آفتاب پُر ز نور غیر گرمی می نیابد چشم کور (دفتر سوم)

رومی عطار کا بھی بے حد ممنونِ احسان ہے۔ "مثنوی" کے دفتر اوّل میں ایک حکایت بیان کی گئی ہے کہ کیسے ایک طوطا موت کا حیلہ بنا کے پنجرے سے فرار اختیار کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ رومی نے یہ حکایت عطار کی اُس حکایت سے اخذ کی ہے اور اس

میں ترمیم واضافہ کیا ہے، جو اُس نے ایک دانا ہندو اور ترکستان کے بادشاہ کے بارے میں لکھی ہے ۷۵

دفتر اوّل میں رومی دیوانِ عطار کی ایک غزل سے ایک شعر کا حوالہ دے کر اُس کا مفہوم بیان کرتے ہیں :

توصاحبِ نفسی اے غافل میانِ خاک خوں میخور

کہ صاحب دل اگر زہرے خورد آں انگبیں باشد

دفتر چہارم میں رومی نے ایک دباغ کی حکایت بیان کی ہے جو عطاروں کے بازار میں عطر کی خوشبو سے بے ہوش ہوگیا تھا ۷۶ "اسرار نامہ" میں عطار نے بھی ایک خاکروب کا قصہ بیان کیا ہے جو عطار کی دکان کے سامنے سے گزرا تھا ۷۷ اِن دونوں میں باہم قریبی مماثلت موجود ہے جسے محض اتفاقی نہیں کہا جاسکتا۔ اِسی طرح رومی نے ابراہیم ادہم کے تصوف اختیار کرنے اور بادشاہت سے دست بردار ہونے کا جو واقعہ لکھا ہے، وہ بھی عطار سے ماخوذ ہے ۷۸

رومی کے اقوال میں ہم پڑھتے ہیں کہ جس روشنی نے منصور (حلاج) کی آنکھوں میں نور پیدا کر دیا تھا، ڈیڑھ سو سال بعد وہی روشنی عطار پر بھی منکشف ہوئی تھی۔

"مثنوی" کے دفتر پنجم میں رومی ایک طوطے کی حکایت بیان کرتا ہے جسے ایک آئینے کے ذریعے سے گفتگو کرنا سکھایا گیا تھا۔ آئینے کے پیچھے ایک شخص چھپا باتیں کرتا جاتا تھا۔ طوطا آئینے میں اپنا عکس دیکھ کر یہ سمجھتا تھا کہ یہ میرے ہی جیسا کوئی پرندہ باتیں کر رہا ہے۔ چنانچہ وہ اُس کی نقل کرنے کی کوشش کرتا ہے ۷۹ عطار نے بھی اپنے "اسرار نامہ" میں ایک طوطے کی حکایت لکھی ہے جس کا عنوان ہے: "طوطے کی حکایت جس کے مقابل آئینہ رکھا جاتا تھا"۔ اِن دونوں حکایتوں میں بھی بڑی مماثلت پائی جاتی ہے ۸۰

دفتر ششم میں رومی نے عطار کا نام لے کر ذکر کیا ہے :

آنچہ گفتم از غلطہات اے عزیز ہم برین بشنو دمِ عطار نیز ۸۱

اس کے علاوہ رومی نے "مثنوی" میں کہیں بھی عطار نیشاپوری کی اِس طرح کی

احسان مندیوں کا اقرار نہیں کیا۔ نکلسن نے رومی پر خارجی اثرات کی فہرست کچھ مرتب کرنے کی کوشش کی ہے:

ا۔ بلخ جاتے ہوئے اُس نے نیشاپور میں عطار سے ملاقات کی اور اس سے "اسرار نامے" کا ایک نسخہ وصول کیا۔

ب۔ وہ سنائی کی نظموں سے خوب آگاہ تھا۔ اپنی ایک غزل میں اُس نے سنائی کی تعریف بھی کی ہے۔

ج۔ سعدی سے اُس کی ملاقات۔

د۔ اس کے ہاں نظامی کا حوالہ۔

ہ۔ اس کی شاعری میں عمر خیام کی آوازِ بازگشت۔

ہم پہلے دو نکات سے مختصراً بحث کر چکے ہیں اور وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ بقیہ تین عناصر نے رومی پر کوئی گہرا تاثر قائم نہیں کیا۔ نظامی کی شاید "مخزنِ اسرار" کے سوا باقی تصانیف قلمی تھیں۔ اُن سے بھلا رومی کیا استفادہ کر سکے ہوں گے۔ عمر خیام کا فلسفہ کچھ ایسا نہ تھا کہ وہ اُس سے متاثر ہوتے۔ سعدی کی عملی اخلاقیات، مخلصانہ پارسائی اور نیم دلانہ تصوف رومی جیسے عشقِ خدا میں ڈوبے ہوئے حساس شخص کے لیے اثرانگیز ثابت نہ ہو سکتی تھی۔ دونوں کا باہمی تفاوت اُن کی تحریروں سے صریح طور پر نمایاں ہے۔ سعدی کی غزلیات نہایت شستہ اور حد درجہ خوبصورت ہیں لیکن افکار اکثر و بیشتر مادی اور دنیوی ہوتے ہیں، الفاظ عاشقانہ قیاسات سے مملو، وہاں نہ حقیقت کا انکشاف ملتا ہے اور نہ صوفیانہ طریقِ کار کی کوئی صراحت۔ ایک فہیم ناقد اور ذہین قاری بخوبی جانتا ہے کہ جنابِ مولوئ معنوی کے ارشادات میں بالکل دوسری ہی بات ہے۔[۸۲]

۴۔ رومی اور کلاسیکی اسلامی فلاسفہ

رومی کلاسیکی اسلامی فلسفے میں خوب دسترس رکھتے تھے۔ الکندی جو مغرب میں بالعموم اسلامی فلسفے کے بانی کے طور پر جانا پہچانا جاتا ہے، یقیناً رومی کے علم میں نہیں آیا تھا کیونکہ آج سے چالیس برس پہلے تک اُس کے رسالے عربی میں دستیاب ہی نہ تھے۔ ابونصر فارابی

۸۷۰ء ـــ ۹۵۰ء) الکندی کا صحیح جانشین تھا۔ الفارابی کی تصانیف بالخصوص منطق میں بڑی اہم تھیں کیونکہ اُن میں ارسطاطالیسی منطق قطعی اور رموز و مصطلحات میں بیان کی گئی تھی جو لبعد ازاں اسلامی علم و فضل کے قریباً تمام شعبوں کی میراث بن گئی۔ وہ افلاطون کو امام فلاسفہ کہتا ہے۔ رومی اس کی تصانیف سے یقیناً واقف تھے۔ گو وہ نہ تو اس کے مقلد بنے اور نہ اس کے طریقِ کار کو خاص استحسان کی نظر سے دیکھا۔ بوعلی سینا کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس نے الکندی، الفارابی اور دوسروں ہی کے خطوط پر عقل اور الہام کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی تھی۔ بوعلی سینا پر غزالی اور فخرالدین رازی نے بڑی سخت تنقید کی ہے۔

رومی اگرچہ بوعلی سینا کے کسی طرح بھی معترف نہ تھے لیکن اسلامی فلسفے میں اس قدر اہم قوت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ "مثنوی" کے دفتر اول میں بادشاہ کے ایک کنیز کے عشق میں گرفتار ہونے کی جو حکایت بڑے دل پذیر پیرائے میں بیان کی گئی ہے [۸۳] اُسے پڑھ کر ذہن بوعلی سینا کی کتاب "قانون" (ب) کی ایک عبارت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ زیادہ تر جزئیات تو شاعر کی تخیل آفرینی کا ثمرہ معلوم ہوتی ہیں، البتہ ایک عنصر کا سراغ تو ابن سینا کے ہاں لگایا جا سکتا ہے یعنی نبض دیکھ کر بیماریِ عشق کی تشخیص کرنا۔ پروفیسر براؤن [۸۴] نے ایسے تین مآخذ کا تذکرہ کیا ہے جہاں سے شاعر یہ حکایت اخذ کر سکتا تھا:

ا۔ ابنِ سینا "قانون" باب العشق۔ [۸۵]

ب۔ سید اسمٰعیل جرجانی، "ذخیرہ خوارزم شاہی" حصہ ششم، گفتار ا، جزو ۳۔

ج۔ چہار مقالہ" ص ۷۸ ـــ ۸۹ مترجمہ براؤن۔

- "قانون" اور "ذخیرہ" میں علاج بذریعہ عمل توجہ کی وضاحت کی گئی ہے جبکہ "چہار مقالے" کا مصنف ایک مریض کی پوری کیفیت پیش کرتا ہے جس پر یہ طریقِ کار خود ابنِ سینا نے کامیابی سے آزمایا تھا۔ وہ قابوس ابن وشمگیر (۹۷۶ ـــ ۱۰۱۲ء) کا ایک عزیز تھا جو گرگان کی ایک لڑکی کے عشق میں مبتلا ہو گیا تھا۔ چنانچہ بتایا گیا ہے کہ ابن سینا مریض سے گفتگو نہیں کرتا بلکہ صرف اس کی کلائی پر ہاتھ رکھے نبض دیکھتا ہے۔ گلیوں، مکانوں وغیرہ کے نام ایک تیسرا شخص لیتا جاتا ہے۔ قصے کی دوسری تفاصیل "مثنوی" کی حکایت سے پوری طرح مطابقت رکھتی

ہیں۔ رومی نے پوری احتیاط برتی ہے کہ کوئی بات اُس حکیمِ الہٰی کی شان کے خلاف درج نہ ہونے پائے۔

رومی تصوف کے ایک عظیم الشان ترکے کے وارث تھے۔ وہ گرد وپیش کے ماحول سے بھی متاثر ہوئے جس کے بارے میں ہم قبل ازیں قدرے تفصیل سے بحث کر آئے ہیں۔ پھر یہ کہ اسلام کے ابتدائی عہد کے قابلِ ذکر صوفیہ نے اپنے بعد کی نسلوں کو بلا شبہ بہت متاثر کیا۔

آٹھویں صدی میں ذوالنون مصری، المحاسبی بغدادی، سلطان ابراہیم ادہم اور بایزید بسطامی خراسانی دنیائے تصوف کی مشہور شخصیتیں تھیں۔ "مثنوی" میں بغدادی بزرگ کا تو کوئی حوالہ نہیں ملتا البتہ باقی تین بزرگوں کا بڑا واضح تذکرہ موجود ہے۔

معروف صوفی بزرگ ثوبان ابن ابراہیم جو عام طور پر ذوالنون مصری کہلاتے ہیں۔ "مثنوی" کے دفترِ دوم کے ایک قصے میں بطور ہیرو پیش کیے گئے ہیں[۸۶] اُس قصے میں بتایا گیا ہے کہ اُن میں ایک نرالا شعور وجنون پیدا ہوا کہ مخلوق اُن کے جنون کی تاب نہ لا سکتی تھی۔ اس کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

این چنین ذوالنون مصری را فتاد کاندر و شعور وجنونِ نو بزاد (دفترِ دوم: ۱۳۸۶)

یہ معلوم نہیں کہ رومی نے کس بنیاد پر انھیں ایک ایسے قصے کا ہیرو بنا کر پیش کیا ہے جو "کشف المحجوب" میں ابوبکر الشبلی کے متعلق بیان کیا گیا ہے۔ "کشف المحجوب" میں یوں روایت ہے کہ ایک دن آپ کا گزر بازار سے ہوا۔ بعض لوگوں نے کہنا شروع کر دیا کہ یہ رہا دیوانہ۔ کہا میں تمہارے نزدیک دیوانہ ہوں اور تم میرے نزدیک ہوشیار ہو، اللہ کرے میری دیوانگی اور تمھاری ہوشیاری بڑھ جائے یعنی میرا جنون شدتِ محبت کی وجہ سے ہے اور تمھاری صحت مندی اور ہُشیاری انتہائے غفلت کی وجہ سے ہے۔ پس خدا میری دیوانگی میں مزید اضافہ کر دے تاکہ تم اس سے دور تر ہو جاؤ۔۔۔ اور یہ بات انھوں نے جوشِ حمیت میں کہی کہ اُن لوگوں میں خود اتنا بھی شعور کیوں نہیں کہ دوستی اور دیوانگی ہی میں امتیاز کر سکیں (ج) فریدالدین عطار کے "تذکرۃ الاولیا"[۸۷] کے مطابق شبلی پر وجد

کی ایک ایسی کیفیت طاری ہوگئی تھی کہ انھوں نے بارہا اپنا کام تمام کرنے کی ناکام کوشش کی۔ اس لیے انھیں پا بہ زنجیر کرکے پاگل خانے بھیج دیا گیا۔ اس پر وہ بولے کہ تمھاری رائے میں میں دیوانہ ہوں اور تم سلیم العقل ہو۔ میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری اِس دیوانگی اور تمہاری عقل و فرزانگی میں اضافہ کردے۔ میری دیوانگی مجھے اپنے اللہ سے قریب تر کردے گی اور تم اُس سے دور تر ہوتے جاؤ گے۔ اور جب لوگوں نے انھیں زبردستی دوا کھلانا چاہی تو وہ پکار اُٹھے کہ میرا یہ عارضہ دوا دارو سے دور ہونے والا نہیں۔ جب کچھ لوگ اُن سے ملنے آئے تو آپ نے پوچھا کہ آپ کون لوگ ہیں؟ وہ بولے کہ آپ کے دوست ہیں۔ یہ سن کر انھوں نے اُن پر سنگ باری شروع کردی اور وہ لوگ بھاگ کھڑے ہوئے۔ یہ بآوازِ بلند کہنے لگے کہ تم جھوٹے ہو۔ کیا دوست چند پتھروں کے سبب دوستوں سے یوں بھاگ جایا کرتے ہیں؟ میں خوب سمجھتا ہوں، تم صرف اپنے دوست ہو، میرے نہیں۔

"مثنوی" کے پہلے اور دوسرے دفتر میں ذوالنون کے حوالے ملتے ہیں لیکن بقیہ چار دفتروں میں کوئی ذکر نہیں ملتا ؀۸۸ بایزید بسطامی اسلامی تصوف کی ایک عظیم شخصیت ہیں۔ رومی اُن کا بے حد ادب و احترام کرتے ہیں۔ "مثنوی" اُن کی بصیرت اور تقوے کے حوالوں سے معمور ہے۔ اس امر کی خاصی داخلی شہادت ملتی ہے کہ رومی کو اُن کے بارے میں نہ صرف پوری معلومات حاصل تھیں بلکہ انھوں نے اپنے مخصوص انداز میں بایزید بسطامی کی قائم کردہ اعلیٰ مثال کی تقلید کی بھی کوشش کی ؀۸۹ سلطان ابراہیم ادھم اسلامی تصوف میں ایک داستانی شخصیت کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ ایک سلطان کی حکایت جس نے تلاش حق میں تخت و تاج ٹھکرا دیئے، قارئین کے لیے بڑی دل کشی اور دل چسپی کا موجب بنی۔ اُن کی زندگی کے متعلق رومیؔ نے کئی مقامات پر قلم اٹھایا ہے، اُن سے ایک کرامت بھی منسوب ہے۔ روایت ہے کہ ایک روز وہ دریا کے کنارے بیٹھے اپنی گدڑی سی رہے تھے کہ سوئی ہاتھ سے چھوٹ کر دریا میں جا گری۔ اُن کا امیر جو پاس بیٹھا تھا، بول اٹھا کہ آپ نے ملک ہفت اقلیم چھوڑ کر کیا پایا۔ ابراہیم ادھم نے دریا سے اپنی سوئی طلب کی۔ دریا سے ہزاروں مچھلیاں سونے کی سوئیاں لیے دریا سے سر نکالے ظاہر ہوئیں۔ وہ بولے کہ مجھے اپنی سوئی چاہیئے۔ یہ سن کر ایک

چھوٹی سی مچھلی ایک سوئی لیے سطحِ آب پر آئی۔ ابراہیم کہنے لگے:

روبرو کرد و بگفتش کاے امیر ملکِ دل بہ یا چنیں ملکِ حقیر (دفتر دوم)

بلخ کی سلطنت سے دستبردار ہو کر مجھے جو کچھ ملا ہے، یہ اُس میں سے ایک ادنیٰ چیز ہے۔ اور چیزوں کو تو تم جان ہی نہیں سکتے۔ ۹۰

نویں صدی کے اختتام پر حضرت جنید بغداد کے اعتدال پسند دبستانِ تصوف کے امام تھے۔ اُن کے گرد نوری، شبلی اور حلاج جیسی ممتاز شخصیتیں جمع ہو گئی تھیں۔ جنید بغدادی کو اسلامی تصوف میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ لہٰذا "مثنوی" میں بھی اُن کا تذکرہ مناسب طور پر آگیا ہے۔ ۹۱

"مثنوی" میں نوری کا حوالہ نہیں ملتا لیکن شبلی کی روائتیں سوائے آخری دفتر کے باقی سبھی دفتروں میں ملتی ہیں ۹۲ منصور حلاج نہایت معروف صوفی ہیں جنھیں ۳۰۹ھ میں سولی دے دی گئی تھی۔ اُن کا ذکر دفتر اوّل میں یوں ملتا ہے:

تافت نورِ صبح و ما از نورِ تو در صبوحی با مے منصورِ ما (دفتر اول ۱۸۰۹) ۹۳

"مے منصور تو" کا اشارہ "انا الحق" کے لفظوں کی طرف ہے جن کے ذریعے سے حلاج نے خدا کے ساتھ اپنے صوفیانہ اتصال کا اعلان کیا تھا ۹۴: "آپ کی روح میری روح میں یوں آمیز ہو گئی ہے جیسے صاف پانی میں شراب گھل مل جائے۔ جب کوئی شے آپ کو چھوتی ہے وہ گویا مجھے چھوتی ہے۔ بس بہر طور آپ اور میں ایک ہو گئے ہیں۔"

رومی حلاج کی مدافعت کرتے ہیں اور اس کے نعرۂ "انا الحق" کی نہایت انوکھی توجیہ پیش کرتے ہیں۔ حلاج کو اسی نعرے کے سبب اُن تنگ نظر ملّاؤں کے ہاتھوں تختۂ دار پر لٹکنا پڑا جو قانون کے لفظوں پر تو زور دیتے تھے لیکن اس کی اصل روح تک پہنچنے میں بالکل ناکام رہے تھے۔

"فیہ ما فیہ" میں یوں صراحت کی گئی ہے: جب ایک عضو کو استغراق حاصل ہوتا ہے تو سارے اعضا اس میں غرق ہو جاتے ہیں جیسے مکھی اُوپر اڑتی ہے، وہ پر کو ہلاتی ہے، سر کو ہلاتی ہے اور اس کے سب اجزا کو حرکت ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ شہد میں غرق ہوتی ہے تو

سب اجزا یکساں ہو جاتے ہیں۔ اُن میں سے کوئی جز حرکت نہیں کرتا۔ استغراق وہ ہوتا ہے کہ غرق ہونے والا خود موجود نہیں رہتا اور نہ وہ جدوجہد کرتا ہے۔ نہ اس سے کوئی فعل صادر ہوتا ہے۔ نہ وہ حرکت کرتا ہے۔ وہ اگر پانی میں غرق ہوتا ہے اِس حالت میں جو فعل اس سے سرزد ہوتا ہے، وہ اس کا فعل نہیں ہوتا، وہ پانی کا فعل ہوتا ہے۔ اگر وہ پانی میں ابھی ہاتھ پاؤں مارتا ہے تو اسے غرق ہونا نہیں کہتے یا اگر وہ چلاتا ہے کہ ہائے میں غرق ہو گیا تو اسے بھی استغراق نہیں کہتے۔ آخر منصور کا یہ "انا الحق" (میں خدا ہوں) کہنا بھی یہی معنی رکھتا ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ "انا الحق" کہنا بہت بڑا دعویٰ ہے۔ بڑا دعویٰ تو "انا العبد" (میں بندہ ہوں) کہنا ہے۔ "انا الحق" بہت بڑی عاجزی ہے۔ کیونکہ جو شخص یہ کہتا ہے میں خدا کا بندہ ہوں۔ وہ دو ہستیوں کو ثابت کرتا ہے۔ ایک اپنے آپ کو اور دوسرے خدا کو۔ لیکن جو "انا الحق" کہتا ہے، وہ اپنے آپ کو معدوم کرتا ہے، فنا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "انا الحق" یعنی میں نہیں ہوں، سب وہی ہے۔ خدا کے سوا کوئی ہستی نہیں۔ میں کلی طور پر عدم محض ہوں اور کچھ بھی نہیں۔ اس میں بے حد عاجزی ہے مگر یہ بات لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی۔ ۹۵

منصور کے برعکس فرعون کا دعویٰ خدائی خود ادعائی اور انتہائی دیدہ دلیری کا ارتکاب تھا:

بود انا الحق در لب منصور نور — بود انا اللہ در لب فرعون زور (دفتر دوم)

تاہم خود حلاج سمیت بعض مسلمان صوفیوں نے اس کی تائید کی کوششیں بھی کی ہیں۔ ۹۶

حلاج بلاشبہ رومی کے تخیل کو فروغ دیتا ہے اور وہ حلاج کو ایک فیضان بخش شخصیت سمجھتا ہے۔ ۹۷

رومی حلاج سے باستحسان اقتباسات درج کرتے ہیں اور اس کے بعض شعروں کو اپنانے سے گویا اُسے خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں۔ ۹۸

دسویں صدی میں تصوف پر اس قسم کی کلاسیکی کتابیں شائع ہو چکی تھیں:

(۱) کتاب اللمع از ابونصر السراج ، (۲) کتاب التعرف از کلاباذی
(۳) کشف المحجوب از سید علی ہجویری (۴) قوت القلوب از ابوطالب المکی،
(۵) رسالہ القشیریہ از قشیری۔

رومی نے یہ سبھی کتابیں پڑھی تھیں۔ گو پہلی کتاب کا ذکر ان کی تحریروں میں کہیں بھی نہیں ملتا اور دوسری کتاب کا حوالہ صرف ایک مقام پر آیا ہے۔[۹۹] البتہ "کشف المحجوب" کے حوالے "مثنوی" میں کثرت سے آئے ہیں[۱۰۰] رومی کی طرح ہجویری بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ حصول کے بغیر تلاش و طلب ممکن نہیں[۱۰۱] تلاش و طلب کا دارو مدار حصول پر ہوتا ہے۔ ویسے ہی جیسے انسان کی خدا سے محبت خدا کی محبت و عنایت پر موقوف ہوتی ہے۔ رومی "مثنوی" میں کہتے ہیں:

علم تقلیدی بود بہر فروخت   چوں نیابد مشتری بہر فروخت
مشتری علم تحقیقی حق ست   دائما بازار او با رونق است[۱۰۲]

وہ سوال کرتے ہیں کہ کیا تلاش کرنے والا پاتا ہے یا پانے والا تلاش کرتا ہے؟ کیا مجاہدہ مشاہدے کا سبب بنتا ہے؟ اسی مسئلے پر شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں کہ ایک کہتا ہے کہ جس نے ڈھونڈا پالیا اور دوسرا کہتا ہے کہ جس نے پالیا، طلب کیا۔ گویا پالینے کا سبب یہ تھا کہ طلب کیا تھا اور اسی طرح اور طلب کرنے کا سبب یہ تھا کہ (دراصل اُسے) پالیا تھا (اور یہ طلب اس کے برقرار رکھنے کی تھی)۔ اگر کوئی مجاہدہ کرتا ہے تو اس لیے کہ مشاہدہ حاصل ہو جائے اور ایک وہ ہیں کہ مشاہدہ ہی اس لیے کرتے ہیں کہ مجاہدے کی توفیق حاصل ہو جائے اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ مجاہدے کی مشاہدے کے لیے بالکل وہی حیثیت ہے جو عبادت کے لیے توفیقِ الٰہی اور بخشش و عطا کے لیے رحمتِ خداوندی کی ہوتی ہے۔ پس جس طرح توفیقِ الٰہی کے بغیر حصولِ بندگی محال ہے۔ اسی طرح بندگی و اطاعت کے بغیر توفیق بھی حاصل نہیں ہو سکتی اور جس طرح مشاہدے کا وجود بلا مجاہدہ محال ہے، اسی طرح مجاہدے کا وجود بلا مشاہدہ محال ہے۔[۱۰۳]

ابوطالب المکی کی کتاب "قوت القلوب" کا حوالہ "مثنوی" میں پانچ جگہ آیا ہے[۱۰۴]

البتہ "رسالۂ قشیری" کا تذکرہ کثرت سے کیا گیا ہے۔ ۱۰۵

سب سے اہم فلسفی جو رومی کا کم و بیش معاصر ہی تھا ابن عربی ہے۔ (د)، وہ ۱۱۶۵ء میں جنوبی ہسپانیہ کے مقام مرقیہ میں پیدا ہوا۔ وہاں سے اشبیلیہ چلا گیا اور وہیں وہ پل کر جوان ہوا۔ قرطبہ میں اس کی ملاقات ارسطو کے ترجمان فلسفی ابن رشد سے ہوئی جو ۱۱۹۸ء میں مراکش میں فوت ہوا۔ رومی کے سالِ پیدائش یعنی ۱۲۰۷ء میں قاہرہ میں ابن عربی کو فقیہوں نے جان سے مار ڈالنے کی دھمکی دی تھی، اس لیے اس نے مکہ مکرمہ میں پناہ لی۔ وہاں کچھ عرصہ گزارنے کے بعد وہ اناطولیہ کے لیے روانہ ہو گیا۔ قونیہ میں اس کی ملاقات اپنے نامور شاگرد صدر الدین قونوی سے ہوئی۔ اُس نے ۱۲۴۰ء میں دمشق میں وفات پائی۔ اُس وقت رومی کی عمر تینتیس برس کی تھی۔ ابن عربی نے زیادہ تر قدیم صوفیہ خصوصاً حلاج، بایزید بسطامی اور الغزالی کی راہ اپنائی۔ مشرقی دنیا میں نظریاتِ ابن عربی کے بیشتر اثرات کا سراغ صدرالدین قونوی ہی کے ذریعے سے لگایا جا سکتا ہے۔ قونوی رومی کا قریبی رفیق تھا بلکہ روزانہ نمازوں میں اس کا امام ہوتا تھا۔ ابن عربی اور رومی کے باہمی رابطے کا پتا بھی اُسی کی معرفت لگایا جا سکتا ہے۔ وہ دونوں اسلامی روحانیت کی بڑی بلند مرتبت شخصیتیں ہیں اور تصوف کی دنیا پر چھائی ہوئی ہیں۔ یہ نظریہ کہ تمام اشیا بطور مظاہر خالقِ حقیقی عطیۂ حیات سے سرفراز فرمائی گئی ہیں اور ہر شے اپنی حقیقی فطرت کے تقاضے کے مطابق خدا کی عبادت کرتی ہے، ابنِ عربی نے پیش کیا ہے۔ اور اپنے مخصوص متناقضانہ رنگ میں پیش کیا ہے ۱۰۶۔ جمادات تخلیق کی روشن ترین صورت ہے۔ اس کے بعد نباتات کا نمبر آتا ہے اور پھر اس کے بعد حیوانات کا۔ یہ سب کشف کے ذریعے سے اپنے خالق کو جانتے ہیں لیکن اس کے برعکس انسان عقل، فکر اور مذہب کا حلقہ بگوش ہے۔ یہ متناقض قول ابن عربی کے فلسفے کے مبادیات سے استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ تمام موجودات کا جوہر ہے اور اگر اس کے اوصاف اس کے جوہر کے مماثل ہیں، تب یہ لازم آتا ہے کہ جہاں موجودات ہیں وہاں زندگی بھی ہے اور ادراک، علم اور عقل وغیرہ بھی۔ لیکن خدا کو اپنی وحدانیت کے ساتھ کائنات کے ذرّے ذرّے میں سرایت کیے ہوئے ہے، اس

کے یہ اوصاف ہر جگہ آشکارا نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت کہ وہ اوصاف جمادات اور نباتات میں خوابیدہ اور مضمر ہیں، صرف صوفیہ ہی جانتے ہیں۔ انسان میں احساس اور شعور کے سبب 'انا' (نفس) موجود ہے، چنانچہ اپنی خود بینی اور اپنی استعداد کے استعمال کی وجہ سے نتیجتہً اس کے اور خدا کے درمیان ایک حجاب حائل ہو جاتا ہے۔ لیکن جمادات اور اس سے کمتر درجے پر نباتات اپنی خارجی بے حسی اور بے شعوری کے باعث مخفی طور پر ربانی قدرتِ مطلقہ کا اعتراف کرتے ہیں اور اپنی داخلی کیفیت کی زبان میں خالق کی تحمید کرتے ہیں۔

رومی ستونِ حنانہ کے واقعے سے بھی ایسا ہی فرق واضح کرتے ہیں، جب رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے مسجد میں منبر بنایا گیا تو آپ ستون سے ٹیک لگانے کی بجائے منبر پر تشریف فرما ہو گئے تو ستون فراق کے مارے نالہ و فریاد کرنے لگا:

آستنِ حنانہ از ہجرِ رسولؐ — نالہ میزد ہمچو اربابِ عقول

حضورِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اُس ستون کو زمین میں دفن کرا دیا تاکہ قیامت کے روز وہ انسانوں کی طرح جی اُٹھے!

آں ستوں را دفن کرد اندر زمین — تا چو مردم حشر گردد یومِ دیں ۱۰۷

دفتر اوّل میں اُس حکایت سے ایک اقتباس دیکھیے جس کا عنوان ہے "یہودی بادشاہ اور نصرانی" ۱۰۸ اس میں مرید وزیر پر اعتراض کرتے ہیں کہ اُس نے اپنے آپ کو کیوں پابندِ خلوت کر لیا ہے:

باد ما و بود ما از داد تست — ہستیٔ ما جملہ از ایجاد تست
لذتِ ہستی نمودے نیست را — عاشقِ خود کردہ بودے نیست را
لذتِ انعام خود را وامگیر — نقل و بادہ و جامِ خود را وامگیر
ور بگیری کیست جُست و جُو کند — نقش با نقاش چوں نیرو کند
منگر اندر ما مکن در ما نظر — اندر اکرام و سخائے خود نگر
ما نبودیم و تقاضا ماں نبود — لطفِ تو ناگفتۂ ما می شنود ۱۰۹

ان اشعار میں پیش کردہ خاص خاص تصورات ابن عربی سے لیے گئے ہیں، اگرچہ

شاعرانہ اسلوب کی رنگینی اور دل کشی اصل ماخذ کو حسبِ معمول پردۂ اخفا ہی میں رہنے دیتی ہے۔

ابن عربی کے نظام میں ایک آفاقی وجود بنیادی شرط کی حیثیت رکھتا ہے جسے یا تو مظاہر کا جوہر سمجھا جا سکتا ہے (یعنی الحق، وجودِ حقیقی، خدا، واحد) یا اُس جوہر کے مظہر کے طور پر (یعنی الخلق، ظہور، دنیا، کثیر) صرف یہی موجود ہے جو موجود ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ موجود نہیں۔ لہٰذا "غیر موجود" کی اصطلاح صرف اُسی کے لیے استعمال کی جانی چاہیئے جو قطعاً معدوم ہے اور جس کا وجود ممکن نہیں۔ لیکن ابن عربی اور رومی یہ اصطلاح اُن چیزوں کے ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں جو گو ایک اعتبار سے غیر موجود ہیں مگر دوسرے اعتبار سے موجود ہیں۔ مثال کے طور پر خارجی دنیا جو بہ اعتبار ہیئت تو موجود ہے مگر بطور جوہر نہیں۔ یا قابلِ ادراک دنیا جو بطورِ تصور تو موجود ہے مگر بطور ہیئت نہیں۔ ۱۱۰ ابن عربی کی رائے ہے کہ متلازم اصطلاحات جیسے وجود اور عدمِ وجود، واحد اور کثیر، خالق اور مخلوق، آقا اور غلام، ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلوؤں کے نام ہیں منطقی طور پر ایک پہلو دوسرے کے لیے لازمی ہے اور اس سے تبادل پذیر ہے۔ لہٰذا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک بادشاہ اپنی رعایا کا غلام ہے کیونکہ بادشاہت کے لیے رعایا کا وجود ایک لازمی شرط ہے اور یہ کہ ایک محبوب اپنے عشاق کا طالب ہوتا ہے کیونکہ انہی پر اس کی محبوبیت کا دارومدار ہوتا ہے۔ اس طرح ہر عاشق ایک محبوب ٹھہرتا ہے اور ہر محبوب ایک عاشق۔ اگر محبت حسن کی طلب گار ہوتی ہے تو حسن بھی جستجوئے محبت میں پیچھے نہیں رہتا۔ خدا تعالیٰ جو مطلق حسن اور محبت ہے، اُن سے محبت کرتا ہے جو اُس سے محبت کرتے ہیں اور چونکہ وہ اُن سے محبت کرتا ہے، اُن پر بے خودی کی کیفیت طاری کر دیتا ہے۔ وہ اُس سے مل کر ایک ہو جاتے ہیں اور اصل میں وہی واحد محبوب ہے اور واحد محب۔ ۱۱۱

رومی ابن عربی کے اِس معروف نظریے کو اپنے شعروں میں یوں پیش کرتا ہے:

جملہ شاہاں بندہ بندہ خود آند جملہ خلقاں مردۂ مردہ خود آند

جملہ شاہاں پست پست خویش را   جملہ خلقاں مست مست خویش را
می شود صیاد مرغاں را شکار   تا کند ناگاہ ایشاں را شکار
دلبراں را دل اسیرِ بے دلاں   جملہ معشوقاں شکارِ عاشقاں ۱۱۲

یہاں اختصار سے اُس تفاوت کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو صوفیانہ خیالات کے شارحین کے طور پر ابن عربی اور رومی کے ہاں موجود ہے۔ اس تقابل کے مطالعے کی بہترین صورت یہی معلوم ہوتی ہے کہ حوّا کے حسن اور ربانی نظامِ تخلیق میں حوّا کے مقام کے متعلق رومی کے تصورات کا ماحصل پیش کر دیا جائے اور پھر اس کا موازنہ ابن عربی کے تصورات سے کیا جائے۔

رومی کے نزدیک عورت ارضی حسن کا نقطۂ کمال ہے لیکن ارضی حسن حسنِ ازلی کا اظہار و پرتو ہے۔ یہ بات انھوں نے یوں واضح کی ہے:

چونکہ خوبیٔ زناں با او نمود   کہ ز عقل و صبرِ مرداں میربود
پس زد انگشتک برقص اندر فتاد   کہ بدہ زوتر رسیدم بر مراد
چوں بدید آں چشم ہائے پُر خمار   کہ کند عقل و خرد را درخمار
واں صفائے عارضِ آں دلبراں   کہ بسوزد چوں سپند ایں دلبراں
رو و خال و ابرو و لب چوں عقیق   گوئیا خود تافت از پردہ رقیق
قد چوں سروِ خرامانِ چمن   خد ہمچو یاسمین و نسترن ۱۱۳
آں چہ معشوقست صورت نیست آں   خواہ عاشقِ ایں جہاں خواہ آں جہاں ۱۱۴
جرعۂ حسنت اندر خاکِ کش   کہ بصد دل روز و شب می بوسیش
جرعۂ خاک آمیز چوں مجنوں کند   مر ترا تا صافِ او خود چوں کند ۱۱۵

جب ابلیس نے خداوند تعالیٰ سے ترغیب کے لیے کسی نہایت دلکش و مرغوب شے کی استدعا کی تو اُسے عورت کا حسن دکھا دیا گیا اور وہ اس انکشاف پر انگشت بدنداں رہ گیا۔ اس نے دلبری کے یہ ناز و انداز دیکھے تو وہ اچھل پڑا گویا اُس نے اِس پردے میں تجلیٔ حق کا نظارہ کر لیا ہو:

چونکہ دید آں غنچ بر جست او سبک | چوں تجلیٔ حق از پردہ تنک
عالمے شد والہ و حیران و دنگ | واں کرشمہ وزاں دلال نیک شنگ ۱۱۶

شاعر عورت کے حسن میں حسن ازلی کا مشاہدہ کرتا ہے جو ہر محبت کا محرک اور مرجع ہے۔ وہ عورت کو اس کی اصل فطرت کے مطابق ایسا اعلیٰ وسیلہ گردانتا ہے جس کے ذریعے سے حسن موجود اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے اور تخلیقی عمل بجالاتا ہے۔ اس اندازِ نظر سے عورت خدائی تجلی کا نقطۂ ماسکہ ہے اور اسے اس تجلی کی حیات افروز ضو ہی کی مانند جاننا چاہیئے۔

پھر یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ مادے سے علیحدہ خدا کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ (شہود حق سبحانہ، مجرد از مواد ممکن نیست) اور یہ کہ اس کا دیدار کسی اور مادے کے مقابلے میں انسانی مادے میں زیادہ کامل طور پر کیا جاسکتا ہے اور مرد کی نسبت عورت میں زیادہ کامل طور پر کیونکہ اُسے یا تو فاعلیہ کے پہلو سے دیکھا جاسکتا ہے یا مفعولیہ کے پہلو سے یا بیک وقت دونوں پہلوؤں سے۔ اس لیے جب ایک مرد اپنی ذات میں خدا کا تصور کرتا ہے۔ یہ حقیقت پیشِ نظر رکھتا ہے کہ عورت کا ظہور مرد سے ہوا (ظہورِ زن از مرد)۔ اس نے خدا کا تصور فاعلیہ کے پہلو سے کیا اور جب وہ اس بات کی طرف توجہ نہیں دیتا کہ عورت کا ظہور اُس سے ہوا، وہ خدا کو مفعولیہ پہلو سے دیکھتا ہے۔ کیونکہ خدا کی ایک مخلوق کی حیثیت سے وہ کلیتہً مفعولیہ ہے۔ لیکن جب وہ خدا کا تصور عورت میں کرتا ہے تو وہ اُسے فاعلیہ اور مفعولیہ دونوں پہلوؤں سے دیکھتا ہے۔ خدا جب عورت کے روپ میں اپنی جلوہ گری دکھاتا ہے تو وہ فاعلیہ ہوتا ہے کیونکہ اُس صورت میں اُسے مرد کے نفس پر پورا پورا قابو حاصل ہوتا ہے اور وہ اُسے اپنا پرستار اور اطاعت شعار بنا لیتا ہے۔ پھر وہ مفعولیہ بھی ہوتا ہے کیونکہ جس قدر وہ عورت کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے، وہ مرد کے اختیار میں اور اس کے احکام کے تابع ہوتا ہے لہٰذا عورت میں خدا کی جلوہ گری دیکھنا اُسے فاعلیہ اور مفعولیہ دونوں پہلوؤں سے دیکھنا ہے۔ اِسی بات کو مولوی معنوی نے یوں کہا ہے کہ عورت ایک تخلیقی وجود ہے۔ یوں کہہ لیجیے کہ وہ خلق نہیں کیونکہ فاعلیہ اور مفعولیہ دونوں اوصاف خالق کے جوہر میں موجود

ہیں اور اِن دونوں کا اظہار عورت میں ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ خالق ہے خلق نہیں۔ [117]

ایک شارح کے بیان کے مطابق اِس ضمن میں ابن عربی کے تصورات کچھ یوں ہیں: [118]

اس کی دلیل ہے کہ صرف عورت میں تخلیق کے یہ دونوں پہلو جمع ہو گئے ہیں جبکہ مرد میں صرف ایک ہی پہلو ہے۔ وہ فاعل ہے (پیدا کرنے کے معاملے میں) جبکہ عورت منفعل بھی ہے (حمل میں) اور فاعل بھی (جنین کی تشکیل اور نشوونما میں)۔ وہ ایک ایسا مظہر ہے جس میں اسمائے الٰہی عیاں ہوتے ہیں۔ [119]

بنی نوع انسان سے تخلیقی قوتوں کا انتساب تو قرآنِ حکیم سے بھی ثابت ہے:

فَتَبٰرَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْنَ۝ (ترجمہ) سو کیسی بڑی شان ہے اللہ کی جو تمام صناعوں سے بڑھ کر ہے) (المومنون : ۱۴) لیکن جو کچھ رومی کے پیشِ نظر ہے وہ عورت کے محض جسمانی طریقہ ہائے عمل نہیں بلکہ اُس کی روحانی اور ملکوتی خصوصیات ہیں، جو مرد کے دل میں جذبۂ محبت اور محبوبِ حقیقی سے اتصال کی آرزو پیدا کرتی ہیں محبت خواہ اِس طرف سے ہو (یعنی ارضی ہو) یا اُس جانب سے (یعنی ملکوتی ہو) وہ بالآخر ہمیں اُدھر ہی کا راستہ دکھاتی ہے۔

تو یہ تھے رومی کی عقل و دانش کے بعض نمایاں نقوش۔ ان کی ذہنی سرگرمی جو ان کی زندگی کے چونتیس برس کو محیط تھی، دراصل ایک مقصد کے حصول کا ذریعہ تھی۔ وہ مقصد جس سے خود رومی بھی تاحال پوری طرح آگاہ نہ تھے اور جس کی جانب وہ ایک ناقابلِ اعتماد سہارے کی مدد سے ٹٹولتے ہوئے آگے بڑھ رہے تھے۔ اس سے پیشتر کہ وہ محض عقل سے زیادہ کسی اور یقینی چیز کو تصرف میں لانے کے اہل ہو سکتے، مزید چار سال کا انتظار اُن کا مقدر بن چکا تھا۔

حواشی

۱۔ افلاکی، "مناقب العارفین"۔

۲۔ یوسف بن احمد، "المنہاج القوی لطلاب المثنوی"

۳۔ زمانۂ قدیم سے ایرانی اور دوسرے ایشیائی لوگ رومی سلطنت کے لیے رُوم کا لفظ استعمال کرتے تھے اور اس کی تقسیم کے بعد یہ لفظ بطورِ خاص مشرقی اور بازنطینی سلطنت کے لیے استعمال کیا جاتا رہا۔ اس سلطنت میں سارا ایشیا، آرمینیہ، شام وغیرہ شامل تھے۔ "شاہنامے" میں روم اور روم کے قیصروں کا کثرت سے ذکر ملتا ہے، عرب جغرافیہ دان اب بھی ایشیا اور یورپ میں بازنطینی سلطنت کے علاقوں کے لیے یہی لفظ استعمال کرتے ہیں۔ تیرھویں صدی کے آخر میں جب سلجوق ترکوں نے ایشیائے کوچک میں اپنی طاقت مستحکم کرلی۔ تو ایشیائی اقوام نے اس شہنشاہیت کے لیے روم کا لفظ برقرار رکھا لیکن بازنطینی سلطنت کو بھی روم کہتے رہے۔ بعد ازاں تیرھویں صدی کے اختتام پر جب سلجوقی سلاطین کا سلسلہ انجام کو پہنچا اور اُن علاقوں پر عثمانیوں کا قبضہ ہوگیا تو روم کا نام بھی بدل کر سلطنت عثمانیہ ہوگیا۔ "ظفر نامہ" میں روم کی نشان دہی اناطولیہ سے کی گئی ہے شرف الدین نے عثمانی شہنشاہ بیازی کو قیصر روم لکھا ہے۔ اسے تیمور نے ۱۴۰۲ء میں قیدی بنالیا تھا۔ دیکھئے:

Dr. E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Western Asiatic Sources* Note 1156

۴۔ جانِ معنیٰ قاسم از خواہی بخواں ۔ مثنوی مولوی معنوی۔

۵۔ اُن کے متعلق تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے: "لب الالباب"، جلد اول، ص ۲۱۹ ۔ ۲۲۸ ۔ نیز دیکھیے "مجمع الفصحا"، جلد اول، ص ۲۳۱ ۔ ۲۳۳

۶۔ شبلی نعمانی، "سوانح مولانا روم" ص ۱۵۔

۷۔ دیکھیے "فیہ ما فیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۲۴۷۔

۸۔ بدیع الزمان فروزان فر، "سوانح مولوی"، ص ۷۔

۹۔ رومی کے والد کے سوانحی احوال کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: (i) "رسالہ فریدون سپہ سالار" ص ۱۰ ۔ ۲۱ ۔ (ii) "مناقب العارفین" از افلاکی۔ (iii) "نفحات الانس" از جامی۔ (v) "شرح مولانا" از بدیع الزمان فروزان فر، ص ۵ ۔ ۳۶۔

۱۰۔ آر۔ اے نکلسن: دی آئیڈیا آف پرسنیلٹی اِن صوفی ازم *The Idea of Personality in Sufism* (R.A. Nicholson)، ص ۳۸۔

۱۱۔ ڈی بوئر: ہسٹری آف فلاسفی اِن اسلام *The History of Philosophy in Islam* (De Boer) ص ۱۸۳۔

۱۲؎ "مناقب العارفین"۔

۱۳؎ "روضۃ الجنت" (ایران)، جلد چہارم، ص ۱۹۱

۱۴؎ دیکھیے "تاریخ وصاف"، جلد دوم، اتابک سعد بن ابوبکر زنگی کا تذکرہ۔

۱۵؎ دیکھیے اقتباسات از "المعارف" در کتاب "شرح حالِ مولوی" از فروزان فر (تہران)۔ ص ۱۱۔

۱۶؎ دیکھیے ای۔جی۔براؤن: اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا، A Literary History of Persia

(E.G. Browne) جلد دوم، ص ۵۲۶۔

۱۷؎ ڈی اوہسن Histoire des Mongols (D'Ohsson) جلد اول، ص ۳۸۷۔

۱۸؎ "روضۃ الجنت"، جلد چہارم، ص ۱۹۸۔ اس مصنف کا تعلق تیرھویں صدی کے اواخر سے ہے لہٰذا یہ قدرتی امر ہے کہ اس کی کتاب زیادہ وزنی اور وقیع نہیں سمجھی جا سکتی، چنانچہ یہ بات تعجب انگیز نہ ہونی چاہیئے کہ اُس کا بیان اس قدر بعید از قیاس ہے۔ اس لیے رومی کے بارے میں اس مصنف کے دوسرے بیانات قبول کرنے میں بھی تامل و احتیاط کی ضرورت ہے۔

۱۹؎ "فیہ ما فیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۱۷۳۔ نیز "ملفوظاتِ رومی"۔ اردو ترجمہ "فیہ ما فیہ" از عبدالرشید تبسم، ص ۲۷۴۔

۲۰؎ "تاریخ جہاں کشا"، جلد دوم، ص ۱۲۵۔

۲۱؎ ملاحظہ ہو "فیہ ما فیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۱۷۳۔

۲۲؎ دیکھیے "مناقب العارفین"، ص ۴-۶۔

۲۳؎ دیکھیے "سوانح مولانا روم"، ص ۲۲۔

۲۴؎ دیکھیے ای۔جی۔براؤن، "اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا" کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۳۸۴۔

۲۵؎ جیسا کہ "تذکرہ ہفت اقلیم" میں ہے، دیکھیے باب بلخ کے شعراء۔

۲۶؎ جیسا کہ رومی کا بیٹا سلطان ولد اپنی مثنوی "ولد نامہ" میں کہتا ہے:

تعزیہ چوں تمام شد پس ازاں   خلق جمع آمدند پیر و جواں

ہمہ کردند رو بہ فرزندش   کہ توئی در جہاں مانندش

بعد ازیں دستِ ما و دامنِ تو   ہمہ بنہادہ ایم سوئے تو رو

۲۷ اُس کی اپنی تصانیف میں سے ایک "معارفِ برہان محقق" ہے۔ یہ شستہ و رفتہ فارسی میں قرآن شریف کی تفسیر ہے اور اس میں تصوف کے متفرق مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ کتب خانۂ سلیم آغا استنبول میں موجود ہے۔ اس کی ایک عکسی نقل تہران کے پروفیسر فروزان فر کے پاس تھی۔ برہان الدین کی سوانحی تفصیلات کے لیے دیکھیے: (۱) رومی کے بیٹے کی مثنوی "ولد نامہ"، ص ۱۹۳ ــ ۱۹۷۔ (۲) "رسالہ فریدون سپہ سالار"، ص ۱۱۹ ــ ۱۲۲۔ (۳) "شرح حالِ مولوی" از فروزان فر، ص ۳۸ ــ ۴۱۔

۲۸ ایں معانی و ایں عزیب بیان | دان برہان دین محقق زاں

۲۹ شد مریدش ز جان و سر بنہاد | ہمچو مردہ بہ پیش او افتاد
پیش او چوں بر دزندش کرد | گریہ اش بر دو کون خندش کرد

۳۰ "نفحات الانس" "ہفت اقلیم" اور "مناقب" افلاکی میں "ولد نامہ" کے اس شعر سے تصدیق حاصل کی گئی ہے: بود در خدمتش بہم نہ سال | تا کہ شد مثل او بہ قال و بحال

۳۱ اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے کامل بن حسین کی "تاریخ حلب"، جلد دوم، ص ۲۱۶ ـ ۲۳۷۔

۳۲ فروزان فر، "شرح حال مولوی"، ص ۴۸۔

۳۳ "فیہ ما فیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶۔

۳۴ دیکھیے "فیہ ما فیہ" مرتبہ مولانا عبدالماجد دریا بادی ص ۵۰، ۶۳، ۶۵، ۷۹، ۱۱۴، ۱۴۵، ۲۰۱، ۲۰۴۔

(ل) فیثاغورث ــ ۵۸۴ ــ ۵۰۰ ق م۔ اعداد کو تمام حقائق کی اصل سمجھتا تھا۔ اسی طرح آوازوں کی ترکیب کو بھی اعداد کا تناسب جانتا تھا بلکہ وہ کائنات کو موسیقی اور موسیقی کو ہر چیز کا حسن خیال کرتا تھا اور اس حسن کا ماخذ اعداد کو ہی قرار دیتا تھا۔ دنیا میں ایک قانون ہے جس کی وجہ سے اشیائے عالم نظم و اعتدال پر ہیں لیکن اشیا کا ارتباط اعداد کا مرہونِ منت ہے ــ دیکھیے "فلسفۂ ہند و یونان" از شفیق عبدی پوری، ص ۸۲۔

۳۵ دفتر چہارم: اشعار ۳۳۷ ـ ۳۴ ، نیز ۲۷ ـ ۴۴۷۔

۳۶ دفتر سوم: اشعار ۹۶ ــ ۹۸

۳۷ جلد دوم (مصر) ص ۱۸۳ ــ ۲۱۰، یا دیکھیے "مذاق العارفین" اردو ترجمہ "احیاء علوم الدین"

مترجم محمد احسن صدیقی نانوتوی، جلد دوم، باب ہشتم، ص ۳۳۴ – ۳۸۰۔

۳۸ غزالی، "کیمیائے سعادت"، انگریزی ترجمہ کلاڈ فیلڈ (Claud Field) ص ۴۳، یا اردو ترجمہ از نائب نقوی، ص ۳۵۹۔

۳۹ دفتر اوّل : ۱۱۶

۴۰ "احیا" جلد چہارم : ص ۱۸۲، یا "مذاق العارفین" جلد چہارم، باب ششم، ص ۴۱۷ – ۴۱۸۔

۴۱ دفتر اوّل : ۲۰۵

۴۲ "احیاء"، جلد چہارم، ص ۲۵۸، یا "مذاق العارفین" جلد چہارم، باب ششم، ص ۳۸۶ – ۴۷۶۔

۴۳ دفتر اول : ۹۸۲ – ۹۸۳

۴۴ دفتر سوم ص ۱۶۱، نیز "مثنوی" کے دفتر چہارم کے صفحات ۱۷، ۷۶، ۲۲۷۔

۴۵ باب سوم بعنوان "عجائباتِ قلب"، ص ۱۸ اور مابعد

۴۶ دیکھیے اشعار نمبر ۳۰۸، ۳۱۰، ۲۷۱۰، ۲۸۲۱، ۳۶۳۵، وغیرہ۔

۴۷ آر۔ اے۔ نکلسن : دی مثنوی آف جلال الدین رومی، The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi دفاتر اوّل اور دوم (شرح) صفحات ۲۰۲ + ۲۰۳۔

۴۸ دفتر اول : ۱۱۲۱ – ۱۱۲۴۔

۴۹ انگریزی ترجمہ از گائرڈنر (Gairdner) ص ۶۶، بحوالہ آر اے نکلسن، "مثنوی آف جلال الدین رومی" دفاتر اوّل اور دوم (شرح)، ص ۹۰

۵۰ نکلسن : مثنوی، دفاتر اول و دوم (شرح) ص ۹۰

۵۱ ترجمہ از گائرڈنر، ص ۵۴ – ۵۸، نیز ۶۶ – ۶۸

۵۲ دفتر اوّل : ۱۱۳۰ اور مابعد۔

۵۳ مثلاً دفتر دوم میں دیکھیے : ۲۹۲۷ اور مابعد، دفتر پنجم : ۴۷۵ اور مابعد، دفتر ششم : ۱۷۴۷ اور مابعد۔

۵۴ انگریزی ترجمہ، ص ۶۷، بحوالہ نکلسن "مثنوی" دفاتر اوّل اور دوم (شرح)، ص ۹۱

۵۵ دفتر دوم : اشعار نمبر ۲۳۹۵ – ۲۳۹۸۔

۵۶ قاہرہ، ۱۳۰۹ھ، ص ۲۰، بحوالہ نکلسن مثنوی دفاتر اول و دوم (شرح) ص ۳۲۵۔

۵۷ جلد اوّل مرتبہ سٹیفن سن (Stephenson)، ص ۸، ۱۰ اور مابعد

۵۸ جلد چہارم، ص ۷، ۱۰ اور مابعد (کتاب التوبہ)

۵۹ "فیہ مافیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۳۳۔

۶۰ "مقاصد الفلاسفہ" دراصل "تہافت الفلاسفہ" کے مقدمے کے طور پر لکھی گئی تھی۔ اس میں غزالی نے یونانی فلسفے کے اصول اور طریقوں کی توضیح و تشریح کی ہے۔

۶۱ غزالی کی اِس کتاب میں تردید و اعتراض کا رنگ نمایاں ہے۔ اس کا اصل منشا فلسفیوں کے تضادات و تناقضات کو واضح کرنا اور اُن کی کم مائیگیوں اور درماندگیوں کی نشان دہی کرنا ہے۔ جیسا کہ اُس نے خود اعتراف کیا ہے اس کتاب کا موضوع اثباتِ دعویٰ نہیں، نفیِ ادعا ہے۔ کسی خاص علم الکلام کی تعمیر و تاسیس نہیں بلکہ حکما کے تعمیر کردہ بلند و بالا قلعوں کو گرانا اور جڑ سے اکھاڑ پھینکنا ہے۔ "اس لیے ہم اثباتِ دعویٰ کے مکلف نہیں۔ ہم اپنا دعویٰ ثابت کیے بغیر اس کے فلسفے اور علم کلام کے ان پہلوؤں کی طرف ان کی توجہ مبذول کرا سکتے ہیں جو غلط اور غیر معقول ہیں" ـــ "تہافت الفلاسفہ"، تلخیص و تفہیم مولانا محمد حنیف ندوی، ص ۱۳۶۔

۶۲ "المنقذ من الضلال"۔

۶۳ "المنقذ من الضلال" انگریزی ترجمہ از ڈبلیو منٹگمری واٹ۔ ملاحظہ ہو تصنیف "فیتھ اینڈ پریکٹس آف غزالی"، *Faith and Practice of al-Ghazali* (W. Montgomery Watt)

ص ۳۰ ـ ۶۵، اردو ترجمہ بعنوان "سرگذشتِ غزالی" از مولانا محمد حنیف ندوی۔ اس میں غزالی نے اپنے افکار و نظریات کے انقلاب کی داستان قلمبند کی ہے اور تصوف کی منزل تک پہنچنے میں مختلف مراحل سے گزرنے کا بیان کیا ہے۔

۶۴ طوسی نے منگول حملے کے وقت راہِ فرار اختیار کی اور سلطان علاؤ الدین کیقباد کے عہد میں روم میں پناہ لی۔ سلجوقی سلاطین اس سے بہت لطف و کرم سے پیش آئے۔ اس نے علاؤ الدین کیقباد، غیاث الدین کیخسرو اور عزالدین کیکاؤس کا تذکرہ کیا ہے۔ ملک الشعرا کی حیثیت سے اس نے سلجوقیوں کی منظوم تاریخ قلم بند کی ہے۔

۶۵ وِن فیلڈ، *Masnavi Ma'navi* (English translation) (Whinfield) مقدمہ ص ۶۴

۶۶ دیکھیے "فیہ مافیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۲۰۷، نیز "ملفوظاتِ رومی" مرتبہ عبدالرشید تبسم، ص ۳۳۰۔

۶۷ آر۔اے نکلسن : **Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz**

(R.A. Nicholson) دیوانِ شمسِ تبریز کا انتخاب، ص ۸۶۔

۶۸ ایضاً، مقدمہ، ص ۳۸۔ نیز،

نیز بقول فروزان فر، سنائی اور عطار کی کتب خصوصاً "حدیقۃ الحقیقت"، "تذکرۃ الاولیاء" اور "منطق الطیر" مولانا نیز ان کے دوستوں اور مریدوں کے زیر مطالعہ رہی ہیں اور جب حسام الدین چلپی کی گزارش پر مولانا نے "مثنوی شریف" لکھنا شروع کی تو عطار کی "منطق الطیر" کی بحر رمل مسدس مقصور یا محذوف کو ہی اختیار کیا۔ ("مثنوی شریف" مترجم محمد ریاض، "اقبال ریویو" کراچی جولائی ۱۹۷۲ء، ص ۷۷)

۶۹ "سوانح مولانا روم"، تفصیل کے لیے دیکھیے ص ۹۹۔ ۱۰۶۔

۷۰ "خلاصہ مثنوی"، ص ۸۷، ۸۹، ۱۱۲، ۱۵۰، ۲۱۵، ۲۳۷۔

۷۱ "مناقب العارفین" (آگرہ)، ص ۲۷۸۔

۷۲ اشعار ۱۹۰۵۔۱۹۰۷

۷۳ "حدیقۂ سنائی" (مطبوعہ نول کشور، ۱۸۸۷ء)، ص ۹۹، نیز "حدیقہ" انگریزی ترجمہ از سٹیفنسن (Stephenson)، ص ۷۴۔

۷۴ دفتر اوّل شعر نمبر ۱۷۶۴ کے بعد عنوان ملاحظہ ہو۔

۷۵ فریدالدین عطار : "اسرار نامہ"، ۹۰ : ۶ ومابعد۔

۷۶ دیکھیے ص ۲۸۶ اشعار نمبر ۲۵۷ و مابعد۔

۷۷ بحوالہ آر۔ اے نکلسن : شرح دفتر چہارم، جلد ہشتم ص ۱۳۱۔

۷۸ ایضاً، ص ۱۴۳۔

۷۹ دفتر پنجم شعر نمبر ۹۱ ومابعد

۸۰ "اسرار نامہ"، ۹۷ : ۶۔

۸۱ دفتر ششم شعر نمبر ۱۳۸۲۔

۸۲؎ آر۔ اے نکلسن: Seiected Poems from the Divani Shamsi Tabriz دیوان شمس تبریز کا انتخاب، مقدمہ، ص ۳۷۔

۸۳؎ دیکھیے ص ۶۔

(ب) "القانون فی الطب" بوعلی سینا (۹۸۰ء - ۱۰۳۷ء) کی بنایت اہم تصنیف ہے۔ یہ اٹھارویں صدی تک یورپی یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل رہی۔ اس کا عربی متن ۱۵۹۳ء میں روم میں شائع ہوا تھا۔ بعدازاں یہ کتاب دوسری زبانوں میں ترجمہ ہوئی۔ یہ کتاب مغربی دنیا میں علم طب کی انجیل تصور کی جاتی تھی۔

۸۴؎ ای۔ بی۔ براؤن، عربین میڈیسن The Arabian Medicine (E.G. Browne) ص ۸۴ - ۸۸

۸۵؎ ترجمہ از براؤن، کتاب مذکورہ، ص ۸۶، آر۔ اے نکلسن: "مثنوی"، جلد ہفتم، ص ۲۳

۸۶؎ دفتر دوم، ص ۳۲۲ - ۳۲۶، یا شعر ۱۳۸۵ و مابعد

(ج)، شیخ علی ہجویری: "کشف المحجوب" ترجمہ عبدالمجید یزدانی، ص ۲۶۰ - ۲۶۱

۸۷؎ مرتبہ آر۔ اے نکلسن، لندن اور لائڈن، ۱۹۰۵ء - ۱۹۰۷ء۔

۸۸؎ ملاحظہ کیجیے: دفتر اول شعر ۱۵۲۹، دفتر دوم اشعار ۲، ۱۴، ۱۳۸۴، ۱۳۸۶، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۷۱۶، ۳۱۳۴، ۳۱۹۱ - (ذوالنون کا سالِ وفات نکلسن نے ۲۴۵ھ مطابق ۸۵۹ء لکھا ہے اور بتایا ہے کہ تصوف کے ارتقا میں انھوں نے اہم قدم یہ اٹھایا کہ صوفی کی معرفت کو علم سے ممیز کیا اور معرفت کا تعلق محبتِ الہٰی سے جوڑا۔ "کشف المحجوب" میں اُن کی بہت سی روایات درج ہیں)

۸۹؎ بایزید کے بارے میں رومی نے جو کچھ "مثنوی" میں لکھا ہے اس کے لیے دیکھیے: دفتر اول: ۲۸۴، ۱۷۴۳، ۲۶۵۲، ۳۴۶۴، دفتر دوم: ۹۲۶، ۹۲۷، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۷۶۵، ۱۹۱۶، ۲۲۱۸، ۳۷۶۴، دفتر سوم: ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۶۹۹، ۱۷۰۱، ۴۵۷۴، دفتر چہارم: ۱۸۰۲، ۱۸۰۷، ۱۸۰۴، ۱۸۰۸، ۱۹۲۶، ۲۱۰۲، ۲۱۰۳، ۲۱۲۵، ۲۲۰۱، دفتر پنجم: ۸۷۲، ۱۶۸۳، ۱۷۴۳، ۲۰۲۰، ۲۶۵۲، ۲۷۹۹، ۳۳۵۶، ۳۴۶۴۔

۹۰؎ آر۔ اے۔ نکلسن (شرح)، دفتر دوم، ص ۳۵۱ - نیز "مثنوی" میں ابراہیم ابن ادہم کے تذکرے کے لیے دیکھیے: دفتر دوم: ۵۳۲، ۹۲۹، ۹۳۰، ۳۲۱۰، دفتر چہارم: ۶۹۸، ۷۲۶، ۷۳۱، دفتر

پنجم : ۱۷۱، ۱۲۷۱، ۲۸، ۲۷۴، دفتر ششم : ۳۹۸۶ - (ابراہیم بن ادہم بقول شیخ علی ہجویری اپنے زمانے کے لوگوں کے سردار، خضر علیہ السلام کے مرید، امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد اور بہت سے قدیم مشائخ کی صحبت کے پروردہ تھے۔ "سفینۃ الاولیاء" میں ان کی تاریخ وفات ۱۶ جمادی الاوّل ۱۶۲ھ لکھی گئی ہے)۔

۹۱؎ دیکھیے دفتر اول : ۱۹، ۱۳۳، ۱۵۲۹، ۱۵۴۶، ۱۵۷۴، دفتر دوم : ۱۳۸۶، دفتر سوم : ۳۲۶۱، دفتر چہارم : ۱۵۷۹، دفتر پنجم : ۲۰۱۹، ۲۶۹۴، ۲۶۹۵ (شیخ علی ہجویری انھیں طریقت کے شیخ المشائخ اور شریعت کے امام الائمہ لکھتے ہیں۔ آپ کی تاریخ وفات ۲۷ رجب ۲۹۷ھ مطابق ۹۰۹ء ہے)

۹۲؎ دیکھیے دفتر اول : ۵۱۷، ۱۵۲۹، ۱۵۴۶، ۲۲۰۵، ۲۶۵۲، ۳۳۳۸، دفتر دوم : ۲۹۹، ۵۱۷، ۵۳۲، ۶۲، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۷۴، دفتر سوم : ۱۹۶۰، ۲۶۲۱، دفتر چہارم : ۲۱۰۲، دفتر پنجم : ۲۶۹۴، ۲۶۹۵ (شیخ ابوبکر شبلی کو شیخ علی ہجویری نے احوال کی تسلی اور مقال کی کشتی کہا ہے۔ تاریخ وفات ۲۷ ذی الحجہ ۳۳۴ھ ہے)

۹۳؎ اُن کی حیات اور نظریات کے مفصل مطالعے کے لیے دیکھیے : لوئی میسی نان

La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj (Louis Massignon)

۹۴؎ دیکھیے "کتاب الطواسین"، مرتبہ لوئی میسی گینن، ص ۱۳۴

(شیخ علی ہجویری کہتے ہیں کہ معنی کا غریق اور دعوے میں ہلاک ہونے والا ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج طریقت کے مشتاقوں اور مستوں سے ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ وہ مغلوب تھا اس لیے اس کے کلام کی پیروی نہ کرنی چاہیے۔ اس سلسلے میں شیخ احمد سرہندی کا ارشاد ہے کہ بعض مشائخ کے اقوال جو بظاہر شریعتِ حقہ کے مخالف معلوم ہوتے ہیں اور بعض لوگ انھیں توحید وجودی پر محمول کرتے ہیں جیسے ابن المنصور الحلاج کا قول "انا الحق" اور ابویزید البسطامی کا "سبحانی" کہنا اور اس طرح کے اور اقوال، اولیٰ اور انسب یہ ہے کہ انھیں توحید شہودی پر محمول کیا جائے اور عقل و شرع کے ساتھ مخالفت کو دور کیا جائے۔ چونکہ غلبۂ حال میں ماسوائے حق سبحانہٗ کے ہر شے ان کی نظر سے پوشیدہ تھی تو ایسے الفاظ ان سے صادر ہو گئے اور انھوں نے حق سبحانہٗ کے سوا اور کسی

شے کو ثابت و موجود نہ مانا۔" انا الحق" کا معنی ہے "حق ہے: میں نہیں ہوں۔" جبکہ وہ اپنے آپ میں بھی نہیں دیکھتے تو اپنے آپ کو ثابت نہیں کرتے ۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ بزرگ اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور خود اپنے کو حق کہتا ہے۔ یہ مفہوم تو صریح کفر ہے ۔ دیکھیے "مکتوبات ربانی" ترجمہ مولانا محمد سعید احمد نقشبندی، دفتر اول حصہ دوم، مکتوب نمبر ۲۳۴، ص ۱۶۷)

۹۵ "فیہ مافیہ"، ص ۹۴ و مابعد، بحوالہ آر۔ اے نکلسن ،شرح دفتر دوم ص ۲۲۸ ۔ نیز "ملفوظات رومی" اردو ترجمہ "فیہ مافیہ"، ص ۸۴ ۔ ۸۵۔

۹۶ "طواسین" ۵۱، ۹۳ و مابعد

۹۷ مثنوی میں حلاج کے حوالوں کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: دفتر اوّل: ۱۳۰۸، ۳۰۵۶، دفتر دوم: ۵۹، ۳۰۵، ۱۳۹۸، ۱۷۹۰، ۲۵۲۳، ۲۶۷۴، ۲۶۷۵، ۲۶۳۲ ۔ ۲۶۴۴، دفتر سوم: ۱۰۸۶، ۳۸۴۵، ۴۰۰۰، دفتر چہارم: ۱۹۲۶، ۲۱۰۲، دفتر پنجم: ۲۰۳۸، دفتر ششم: ۲۰۹۵، ۲۲۴۲، ۳۴۰۵۔

۹۸ دیکھیے مثنوی دفتر اول: ۳۹۲۴، ۳۹۳۵، دفتر دوم: ۱۳۷۴، دفتر سوم: ۳۸۳۹، ۱۸۶۴، ۱۸۷۴، دفتر پنجم: ۲۶۷۵، دفتر ششم: ۳۸۴۰، ۲۰۶۲۔

۹۹ مثنوی دفتر ششم: ۱۱۱۱۔

۱۰۰ دیکھیے دفتر اول: ۱۳۲، ۲۳۱، ۱۱۱۱، ۲۱۱۳، ۲۳۵۳، ۲۶۹۶، ۲۶۹۷، ۲۷۱۱، ۲۷۷۳، ۳۳۳۸، دفتر دوم: ۳۱، ۳۲، ۹۳۱، ۹۳۲، ۱۴۶۵، ۱۴۶۸، ۱۷۰۰، ۱۹۳۵، ۲۰۰۶، ۲۰۰۷، ۲۲۳۵، ۲۳۷۰ ۔ ۲۳۷۴، دفتر سوم: ۱۱۳۲، ۱۱۳۴، ۱۹۸۵، دفتر چہارم: ۳۹۲، ۳۹۴، دفتر ششم: ۶۶۲، ۳۰۹۱، ۳۱۲۳، ۳۴۰۵، ۳۵۷۸، ۳۹۹۸، ۴۱۵۴ ۔ ۴۱۷۴۔ ("کشف المحجوب" فارسی میں تصوف کی اولین کتاب ہے، اسے ہر دور میں اپنی نوعیت کے اعتبار سے بے نظیر سمجھا گیا۔ حضرت نظام الدین اولیا کہتے ہیں کہ جس کا کوئی مرشد نہ ہو اسے اس کتاب کے مطالعے سے برکت حاصل ہوگی)

۱۰۱ "کشف المحجوب"، ترجمہ ملخص از آر۔ اے۔ نکلسن، نیز اردو ترجمہ از عبدالمجید یزدانی، ناشران قرآن لمیٹڈ لاہور، ۱۹۶۸ء

۱۰۲ مثنوی دفتر دوم: ۲۹۹۶ ۔ ۲۹۹۷۔

۱۰۳ "کشف المحجوب" انگریزی ترجمہ از نکلسن ص ۲۰۳، اُردو ترجمہ از عبدالمجید یزدانی ص ۳۲۷-۳۲۸۔

۱۰۴ دیکھئے دفتر اول : ۹۲۷، دفتر سوم : ۱۲۸۵، ۱۵۹۱، ۴، دفتر چہارم : ۱۳۱۴، ۱۳۱۸، دفتر ششم : ۲۶۵۳۔

۱۰۵ دیکھیے دفتر اول : ۱۹، ۱۳۳، ۸۵۶، ۱۷۹۰، ۲۸۷۷، دفتر دوم : ۳۳۶، ۵۵۶، دفتر سوم : ۱۲۸۵، ۱۶۹۰-۱۷۰۱، دفتر چہارم : ۳۶۹، ۳۰۷۲، دفتر ششم : ۲۶۵۳ (شیخ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری "رسالۂ قشیریہ" کے علاوہ "تفسیر لطائف الاشارات" کے مصنف ہیں۔ آپ کی وفات ربیع الثانی ۴۶۵ھ میں واقع ہوئی)

(د) ابن عربی اندلس میں جولائی ۱۱۶۵ء میں پیدا ہوئے، سالِ وفات ۱۲۴۰ء ہے۔ وہ نہایت اعلیٰ پائے کے مفکر تھے۔ "فتوحات مکیہ" اور "فصوص الحکم" اُن کی مشہور تصانیف ہیں۔

۱۰۶ "فصوص"، ص ۸۲ آخری حصہ اور مابعد۔

۱۰۷ "مثنوی" دفتر اوّل میں ص ۱۱۶۔ نیز شعر ۲۳۰۷ اور مابعد، دفتر دوم : ۱۰۲۰ اور مابعد دفتر سوم : ۲۸۱۹ اور مابعد۔

۱۰۸ دفتر اوّل، ص ۳۵۔

۱۰۹ دفتر اوّل : ۶۰۵-۶۱۰۔

۱۱۰ دیکھیے اے۔ جے۔ وین سینک (A.J. Wensinck) **The Muslim Creed**، ص ۲۱۲۔

۱۱۱ دیکھیے "لوائح جامی" مرتبہ اور مترجمہ وِن فیلڈ (Whinfield) اور مرزا محمد قزوینی، ص ۲۱۔

۱۱۲ دفتر اوّل : ۱۷۳۶-۱۷۳۹۔

۱۱۳ دیکھیے دفتر سوم : ۵۵۴ اور مابعد، دفتر پنجم : ۹۸۵ اور مابعد۔

۱۱۴ دفتر دوم : ۷۰۳۔

۱۱۵ دیکھیے دفتر پنجم : ۳۷۴-۳۷۵۔

۱۱۶ دفتر پنجم : ۹۵۴-۹۵۵۔

۱۱۷ آر۔ اے نکلسن، شرح دفتر اول، ص ۱۵۵-۱۵۶۔

۱۱۸ ولی محمد، "شرح مثنوی"، حوالہ از آر۔ اے نکلسن، شرح دفتر اول، ص ۱۵۵-۱۵۶۔

۱۱۹ دیکھیے قرآنِ حکیم میں سورۂ عبس : ۱۹، نیز سورۂ انفطار : ۷۔

باب سوم

داستانِ انقلاب

(۱۲۴۴ء — ۱۲۵۰ء)

رومی چونتیس برس کی عمر میں لوگوں کے مسلمہ رہنما بن چکے تھے۔ انھوں نے اپنے تبحرِ علم کی وجہ سے شہرت حاصل کرلی تھی اور مذہب کے مسلم الثبوت عالم مانے جاتے تھے۔ وہ مذہب کے موضوع پر پُرجوش فصاحت اور پُرتاثیر خلوص کے ساتھ گفتگو کرتے تھے۔ اُن سے وابستہ لوگوں کا حلقہ بہت وسیع ہو چکا تھا۔ اُن کی شہرت ان کے ملک کی سرحدیں پھاند چکی تھی اور وہ اپنے مقصدِ زندگی سے بالکل مطمئن معلوم ہوتے تھے۔ اسے وہ ایسی یکسوئی اور ایسے پندارانہ جذبے سے جاری رکھے ہوئے تھے کہ جو شخص ان سے ملتا اپنے آپ کو ایک زبردست جاذب شخصیت سے مسحور پاتا۔ ان کا بے ساختہ خلوص سخت گیر حریفوں کے دل بھی موہ لیتا تھا۔

اس معلم کی ناموری کا یہ حال تھا کہ بادشاہِ وقت اور اس کے درباری بھی اُس کے حلقے میں داخلے کو باعث افتخار سمجھتے تھے۔ ویسے وہ کوئی ایسا مخصوص حلقہ نہیں تھا کہ جس میں داخلے کے لیے بااثر سفارشیوں کی ضرورت ہو۔ یہ تو ایک کھُلی مجلس تھی جس میں جو شخص بھی چاہتا بغیر کسی اجازت کے شامل ہو سکتا تھا۔ اِس مجلس میں ادنیٰ درجے کے لوگوں کا ہجوم بھی ہوتا تھا جو معلّم سے دینِ اسلام کی سیدھی سادی حقیقتیں سنتا۔ بادشاہ ہوں یا عامی، دونوں رومی کے پاس آتے اور وہ اُن لوگوں کے ساتھ گھُل مل جاتے، جنھیں ان کے فاضل معاصر "شہدے، درزی اور دکان دار" کہتے تھے۔ وہ درحقیقت اُنہی لوگوں کے لیے جیتے اور کام کرتے تھے۔ اُس کے معاصرین عالموں سے متنفر اور اپنی ذہنی برتری پر نازاں تھے۔ وہ الگ تھلگ کھڑے نظرِ حقارت سے اپنے

ہی گروہ کے ایک فرد کی سرگرمیوں کا تماشا دیکھ رہے تھے، جو طبقۂ علما کی صدیوں سے کمائی ہوئی مخصوص شانِ فضیلت و تکریم کو اپنی ضربوں سے پاش پاش کرتا معلوم ہوتا تھا۔ اُسے اکثر ملامت کا نشانہ بنایا جاتا کہ وہ فاسق لوگوں سے آزادانہ ملتا جلتا ہے۔ اِس اعتراض کا جواب وہ مسکرا کر یوں دیتے کہ اگر میرے مرید نیک اور بزرگ لوگ ہوتے تو پھر میں اُن کا مرید بنتا۔ چونکہ وہ غیر شائستہ لوگ ہیں اس لیے انھوں نے میری رہبری قبول کر لی ہے کہ میں ان کی اصلاح کر دوں۔

رومی ۱۲۴۱ء میں، جب ان کی عمر چونتیس برس تھی، اصلاح کے اس کام میں مشغول ہو گئے، جو روشنی انھوں نے خود حاصل کی تھی، وہ چار برس تک دوسروں کو دکھانے کی جد و جہد کرتے رہے۔ ان برسوں میں رومی اپنی سادہ نثر میں حقیقت کی تشریح کرنے میں مصروف رہے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ حقیقت کو اُن لوگوں کی متکلمانہ اُپچ نے بالکل مبہم بنائے رکھ دیا ہے جنھوں نے اسلام کی عملی دفعات سے پہلو تہی کرنے کی کوشش میں فلسفیانہ موشگافیوں سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اُس انتشار کے دور میں رومی نے حقیقت کو خرافات سے الگ کرنے کا فریضہ اپنے ذمے لیا۔ اس کی بجا آوری میں وہ اُن مشکلات سے بخوبی آگاہ تھے، جن پر قابو پانے کے بعد ہی اسلام کی اصل سادگی اور کامرانی کی حالت بحال کی جا سکتی تھی۔ اُس وقت تو اسلام کو محض ایک دعویٰ اور عقیدہ بنا کے رکھ دیا گیا تھا۔ رومی ایک ایسے شخص کی گرم جوشی کے ساتھ تعلیم دیتے تھے جس پر یہ حقیقت منکشف ہو گئی ہو کہ ملت کے لیے صرف نظریۂ اسلام ہی زیادہ مفید ثابت نہیں ہو سکتا۔ وہ سادگی اور عملی پہلو پر بطورِ خاص زور دیتے تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی سے ایک ایسے انسان کی مثال پیش کر دی جو صرف تبلیغ ہی نہیں کرتا تھا بلکہ جس کی تلقین دوسروں کو کرتا تھا اُس پر خود بھی پوری طرح عمل پیرا تھا۔ اُس کا ایمان تھا کہ قرآنِ حکیم تمام بنی نوع انسان کے لیے ایک دائمی شمعِ ہدایت ہے۔ اُسے یہ بھی یقین تھا کہ محض کتاب کا علم ہی انسانیت کے دکھ درد کا مداوا نہیں بن سکتا۔ جب تک کہ اس اکسیر کے استعمال کا صحیح طریقہ معلوم نہیں ہو جاتا۔ لہٰذا اُس نے ایک خوش آئند تغیر پیدا کرنے کے ذرائع تلاش کرنا شروع کیے۔ لیکن اِس سے پیشتر کہ وہ دوسرے لوگوں کی زندگی میں تغیر پیدا کر سکتے، اُس کی اپنی زندگی ایک ناگہاں اور انقلاب انگیز تغیر سے دوچار ہو گئی۔

۱۔ شمسِ تبریز کا تذکرہ

سینتیس برس کی عمر میں رومی ایک معلمِ اسلام کے طور پر اپنی کامیابی سے عملاً بالکل مطمئن و مسرور نظر آتے تھے۔ ان کا اپنی ہر دل عزیزی پر نازاں ہونا بجا تھا۔ اصلاح کے لیے اُن کا اثر اِس تیزی سے پھیل رہا تھا جو اُن کے وہم و گمان میں بھی نہ تھا مگر یہ سلسلۂ کار جس کا آغاز بڑی عمدگی سے ہوا تھا، یکایک اپنے انجام کو پہنچنے والا تھا لیکن یہی انجام رومی کی زندگی کے اصل مقصد کی تمہید ثابت ہوئی۔ رومی جب اصلاح کے کام میں پورے انہماک سے مصروف تھے کہ اچانک ایک پُراسرار ہستی ایک میلے کالے کمبل میں لپٹی ہوئی نمودار ہوئی۔ ۱؎ اُس ہستی کا انداز بے حد جارحانہ اور تحکمانہ تھا ۲؎ اس کا اثر ایسا فوری اور سرایت کن تھا کہ معتدل مزاج اور باضابطہ معلمِ دینیات اپنی تقریر و تدریس چھوڑ چھاڑ اُس عارف کا مخلص معتقد بن گیا۔ اُس کی آمد کے ساتھ ہی رومی کی زندگی میں جو انقلاب رونما ہوا اُسے سمجھنے کے لیے اُس شخص پر غور کرنا ہوگا جو اس انقلاب کا باعث بنا۔ اور وہ شخص تھا شمسِ تبریز!

یہ ایک عجیب بات ہے کہ شمسِ تبریز حسن بن صباح کے فرقۂ باطنیہ سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا دادا نورالدین محمد حسن بن صباح کا ایک رفیق تھا اور ۱۱۶۶ء میں اپنے سردار کا جانشین بنا۔ وہی فخرالدین رازی جیسے بڑے فلسفی کی قلبِ ماہیت کا باعث ہوا۔ اپنے وزنی اور زوردار دلائل یعنی آبِ تابِ زر اور نوکِ خنجر کے ذریعے سے وہ ۱۲۱۰ء میں فوت ہوا اور اس کے بعد اس کا بیٹا جلال الدین اس کا جانشین مقرر ہوا۔ اس نے اپنے باپ اور دادا کی پالیسی یکسر تبدیل کر دی۔ ہر طرح کی بے آئینی موقوف قرار دے دی اور خود راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کا اعلان کر دیا۔ چنانچہ اس طرح وہ نو مسلمان کہلایا ۳؎ شمس تبریز اُسی کا بیٹا تھا جیسا کہ دولت شاہ کا بیان ہے ۴؎ لیکن "تاریخ جہاں کشا" کے مطابق جلال الدین نو مسلمان کا سوائے علاؤالدین محمد کے اور کوئی بیٹا نہ تھا۔ ۵؎ علاوہ ازیں بعض بیانات کے مطابق ۶؎ شمس جب ۱۲۴۴ء میں قونیہ آیا تو وہ ساٹھ برس کا بوڑھا آدمی تھا۔ اس طرح اس کا سنِ ولادت ۱۱۸۵ء بنتا ہے۔ لہٰذا شمس کے نسب کے متعلق دولت شاہ کے بیان پر بآسانی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ بہر حال یہاں ہماری بات کا تعلق رومی کے ساتھ اُس کی ملاقات سے ہے۔

۲۔ شمس کی رومی سے ملاقات کی چار روایتیں

شمس ۲۶ جمادی الآخریٰ ۶۴۲ھ مطابق ۳۰ نومبر ۱۲۴۴ء کو قونیہ میں وارد ہوا۔ ملاقات کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، خود ملاقات کے بارے میں چار مختلف روایات ملتی ہیں:

پہلی روایت افلاکی کی ہے ۸۔ اس کے مطابق یہ معزز شخص تبریز میں اپنی بزرگی کی وجہ سے مشہور تھا اور ایک پہنچے ہوئے بزرگ کا مرید تھا۔ روحانی اساتذہ کی تلاش میں اس نے کئی ملکوں کا سفر اختیار کیا۔ اسی لیے پرندے کے نام سے پکارا جانے لگا۔ اس نے خدائے تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ اُسے ایسے انسان کی خبر دی جائے جو رضائے الٰہی میں سب سے زیادہ مقرب ہو تاکہ وہ اُس کی خدمت میں حاضر ہو کر عشقِ حقیقی کے رموز سے آگاہی پائے۔ اُسے بلخ کے بہاؤ الدین ولد کے بیٹے کے بارے میں بتایا گیا کہ وہ اللہ کا ایک برگزیدہ بندہ ہے چنانچہ شمس قونیہ روانہ ہوا اور ۲۶ جمادی الآخریٰ ۶۴۲ھ بروز ہفتہ وہاں وارد ہوا۔ وہ ایک سرائے میں اترا اور اپنے آپ کو ایک بڑا تاجر ظاہر کیا۔ تاہم اُس کے کمرے میں سوائے ایک شکستہ پیالے، ایک پُرانی چٹائی اور مٹی کے ایک تکیے کے اور کچھ نہ تھا۔ وہ دس بارہ دنوں کے بعد بھیڑ کے پایے کی یخنی میں روٹی ڈبو کر افطار کیا کرتا تھا۔ ایک روز وہ سرائے کے دروازے پر بیٹھا تھا کہ رومی کی سواری نکلی۔ وہ ایک خچر پر سوار تھے۔ طالب علموں اور مریدوں کا ہجوم ساتھ ساتھ پیدل چل رہا تھا۔ شمس اپنی جگہ سے اٹھا، آگے بڑھ کر خچر کی لگام پکڑ لی اور رومی سے یوں مخاطب ہوا:

پُر اسرار معانی کے ہر وجہ سکوں کے ساہوکار کہ اسمائے الٰہی کے بھی عالم ہو! مجھے بتاؤ کہ حضورِ اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے زیادہ برگزیدہ بندے ہیں یا بایزید بسطامی؟

رومی نے جواب دیا کہ رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام تو بدرجہا زیادہ بڑے تھے۔ تمام انبیاء اور اولیا میں سب سے بڑے۔

شمس بولا کہ پھر یہ کیا بات ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تو کہا کرتے تھے کہ خدایا! جیسا تجھے جاننا چاہیئے تھا، ہم نہیں جانتے ۹ لیکن بایزید کہتا تھا کہ "سبحانی ما اعظم شانی اللہ اکبر"! میری شان کس قدر بڑی ہے! ۱۰

یہ سوال سن کر رومی بے ہوش ہوگیا۔ ہوش بحال ہونے پر وہ سائل کو اپنے ساتھ گھر لے گیا۔ جہاں دونوں چالیس روز تک چلّہ کش رہے [11]

جامی [12] نے افلاکی کے بیان کی تائید کی ہے، البتہ ایک فرق ضرور ہے، وہ اس ملاقات کو شمس کے سوال ہی پر ختم نہیں کر دیتا بلکہ لکھتا ہے کہ رومی نے اس کا بڑا معقول اور موثر جواب بھی دیا۔ پھر وہ اُن کی تین مہینوں کی چلّہ کشی کا ذکر کرتا ہے جبکہ افلاکی نے صرف چالیس روز لکھا ہے۔ تاہم دونوں نے اس بات کو نمایاں کیا ہے کہ اس دوران میں اُن کی خفیہ ملاقاتیں رہیں۔

محی الدین عبد القادر جو رومی کے بیٹے سلطان ولد کا ہم عصر تھا، یوں رقم طراز ہے [13]:

رومی معمول کے مطابق اپنے گھر میں بیٹھے طلبہ سے خطاب کر رہے تھے کہ ایک شخص اندر داخل ہوا اور سلام کر کے آہستگی سے ایک کونے میں بیٹھ گیا۔ پھر کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نووارد نے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ رومی جو تدریس کے کام میں مشغول تھے ایسے فضول سوال پر مزید برافروختہ ہوئے ہوں گے کہ سامنے کتابیں ہی رکھی تھیں اور صاف نظر آ رہی تھیں۔ ایسے میں یہ سوال نہایت نامعقول اور بے موقع تھا۔ علاوہ ازیں کسی شاگرد کا دورانِ تدریس اس گستاخی سے استاد کی قطع کلامی کرنا آداب کے منافی تھا۔ اس پر رومی کو حیرت بھی ہوئی ہوگی اور غصہ بھی آیا ہوگا کہ اُس وقت رومی اپنے زمانے کا مشہور ترین معلمِ دینیات تھا اور اُسے اپنے طلبہ کی بے انتہا عقیدت و توجہ کے سوا ایسا کوئی تجربہ نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ رومی نے یہ کہہ کر کہ یہ وہ چیز ہے جسے تم نہیں جانتے، اپنی تقریر جاری رکھنا چاہی لیکن اُس کے یہ کہتے ہی کتابوں میں آگ لگ گئی۔ رومی نے حیرت و استعجاب سے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ اور جب اُس نے نووارد کی طرف دیکھا تو اُس نے رومی ہی کے الفاظ دہرا دیئے کہ یہ وہ چیز ہے جسے تم نہیں جانتے۔ اور یہ کہہ کر چپکے سے روانہ ہوگیا۔ رومی تقریر و تدریس چھوڑ چھاڑ، بقول عبد القادر، شمس کی تلاش میں نکل کھڑا ہوا لیکن اس کا کھوج نہ لگا سکا۔

جامی اور بعض اور حضرات [14] اس واقعے کی قدرے مختلف روایت بیان کرتے

ہیں۔ اُن کے بیان کے مطابق کتابوں میں آگ نہیں لگی تھی بلکہ وہ ایک حوض میں پھینک دی گئی تھیں، جس کے گرد طالب علم بیٹھے تھے۔ ایسے قیمتی سرمائے کے ضیاع پر رومی نے احتجاج کیا تو شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارے پر رکھ دیں۔ لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں، نمی کا نام نہ تھا۔ ۱۵

اب ذرا دولت شاہ کی روایت بھی سنیے ۱۶

شمس تبریز ایک ایسے شخص کی تلاش میں تھا جو اُس کی روحانی رازداری کا شریک بن سکے، اس کی قوی شخصیت کا متحمل ہو سکے اور اُس کے جذباتی تجربے کے اخذ و قبول کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ایسا شخص جسے وہ جھنجھوڑ سکے، مٹا سکے، بنا سکے، نئی زندگی اور سرفرازی دے سکے۔ ایسے ہی شخص کی جستجو میں وہ ایک پرندے کی طرح ملکوں ملکوں مارا مارا پھرتا رہا۔ بالآخر اُس کے استاد رکن الدین سنجابی نے اُسے راہِ راست پر ڈالا اور قونیہ جانے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ وہ وہاں پہنچا۔ شکر فروشوں کی کارواں سرائے میں اُترا۔ ایک روز رومی سرائے کے پاس سے گزرا، اس کے مرید اور طلبہ اُس کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے۔ شمس نے اُسے روکا اور یہ سوال داغ دیا کہ علم کا مقصد کیا ہے؟ رومی نے بڑے اعتماد سے جواب دیا کہ رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اتباع کرنا اور اُن تک رسائی پانا۔ شمس نے کہا کہ یہ تو ہر کوئی جانتا ہے۔ رومی نے پوچھ لیا کہ پھر علم کا اور کیا مقصد ہو سکتا ہے؟ شمس نے جواب دیا کہ علم تو وہ شے ہے جو تمھیں اُس کے سرچشمے تک لے جائے، پھر سنائی کا یہ شعر پڑھا:

علم کز تو ترا نہ بستاند ۔۔۔ جہل زاں علم بہ بود بسیار

کہا جاتا ہے کہ رومی اِس جواب سے اِس قدر متاثر ہوا کہ اُس نے فوراً شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

اِن مختلف روایات کے جائزے سے پہلے مشہور سیاح ابن بطوطہ کا بیان بھی سن لیجیے جس نے آٹھویں صدی ہجری کے نصف اوّل میں رومی کی قبر کی زیارت کی۔ اُس کا بیان بڑا دل چسپ ہے۔ وہ لکھتا ہے:

کہتے ہیں کہ آپ اپنے ابتدائی زمانے میں بہت بڑے فقیہ مدرس تھے۔ قونیہ میں ایک مدرسہ تھا وہاں آپ کے پاس طالب علم جمع ہوا کرتے تھے۔ ایک دن ایک شخص مدرسے میں آیا جو حلوہ بیچتا تھا اور اس کے سر پر حلوے کی سینی تھی اور اس میں ٹکڑے تھے۔ ایک ٹکڑا ایک پیسے کا بیچتا تھا۔ جب وہ مجلسِ تدریس میں آیا تو شیخ نے فرمایا اپنی سینی ادھر لاؤ۔ اس نے ایک ٹکڑا دے دیا۔ آپ نے لیا اور نوش فرما گئے، جب وہ حلوہ فروش چلا تو شیخ اُس کے پیچھے پیچھے ہو لیے اور درس دینا ترک کر دیا۔ جب کئی سال کے بعد آپ پھر واپس آئے تو عشقِ الٰہی سے مدہوش تھے اور سوا ایسے فارسی اشعار کے کچھ نہ بولتے تھے جن کے متعلقات فہمِ عام سے باہر تھے۔ طلبہ پیچھے پیچھے رہتے اور جو کچھ آپ کی زبان سے بصورتِ اشعار نکلتا قلمبند کر لیتے۔ یہی مجموعہ "مثنوی" کے نام سے مشہور ہے۔

یہ بیان بالکل بے اصل معلوم ہوتا ہے اور زیادہ قابلِ توجہ نہیں ٹھہرتا۔ اس لیے ہم اس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے مندرجہ بالا بیانات پر بحث کرتے ہیں۔

دولت شاہ اور افلاکی دونوں رومی کے فوری تغیر پر ہم خیال ہیں اور اس پر بھی سب متفق ہیں کہ ملاقات اچانک اور غیر متوقع تھی۔ ۱۷ اختلاف اس بات پر ہے کہ شمس تبریز نے سوالات کیا کیا تھے؛ افلاکی نے جس سوال کا حوالہ دیا ہے وہ دولت شاہ کے مندرجہ سوال سے زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے۔ دراصل یہ بات قابلِ تسلیم ہی نہیں کہ ایسا شخص جو ایک عالم متبحر مانا جاتا ہو اور ایک عظیم صوفی کا وارث ہو، علم کا صوفیانہ مفہوم بھی نہ جانتا ہو۔ پھر ایسی بات تسلیم کرنا اور بھی مشکل ہو جاتی ہے جب ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ چھ برس کی عمر میں اُس کے ہم جولی پڑوس کے چبوترے پر چھلانگیں لگانے کو کہتے ہیں تو وہ اِس تجویز پر پکار اٹھتا ہے کہ میرے بھائیو! یہ ایک چبوترے سے دوسرے چبوترے پر چھلانگیں لگانا تو بلیوں اور کتوں کا کام ہے، اگر چاہتے ہو تو آؤ ہم مل کر آسمان کی بلندیوں پر چھلانگ لگائیں اور اقلیمِ خداوندی کی سیر کریں۔

یہ بیان جو اُس سے منسوب کیا گیا ہے، اتنا ہی ناقابلِ یقین معلوم ہوتا ہے جتنا اُس کے تبریز کی طرف رجوع کرنے کے متعلق بیان۔ افلاکی کا بیان بہر حال زیادہ قرینِ قیاس معلوم

ہوتا ہے۔ اس کی تصدیق ہمیں سپہ سالار کے ہاں بھی ملتی ہے جو ایک طالب علم کی حیثیت سے چالیس سال رومی کے ساتھ رہا۔ اگر تصدیق ہی واحد معیار ٹھہرے تو پھر جامی نے جزئیات کے معمولی اختلافات کے علاوہ عبد القادر کے بیان کی تائید کی ہے۔ شبلی نے کم و بیش سپہ سالار ہی کی روایت قبول کی ہے۔ لیکن حقیقت میں اتنی بات ہی ہمارے مقصد کے لیے کافی نہیں ہے۔

۳۔ رومی کے بیٹے کی روایت

ہم اہم ترین ماخذ کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں۔ اور وہ ماخذ ہے "مثنوی ولدی" چنانچہ اس معاملے میں جو کچھ رومی کا بیٹا کہتا ہے، وہ یوں ہے:

آنکہ اندر علوم فائق بود — بہ سری شیوخ لائق بود
مفتیاں گزیدہ شاگردش — . . . .
ہر مریدش زبایزید افزوں — ہر یکے در ولہ دو صد ذوالنوں
با چنیں عز و قدر و فضل و کمال — دائماً بود طالب ابدال
خضرش بود شمس تبریزی — آں کہ باو اگر در آمیزی
ہیچ کس را بیک جوے نخری — پردہ ہائے ظلام را بدری
آں کہ از مخفیاں نہاں بود او — خسرو جملہ واصلاں بود او
اولیا گرز خلق پنہانند — خلق جسمند و اولیا جانند
ایں چنیں اولیا کہ بینا اند — از ازل عالمند و والا اند
شمس تبریز را نمی دیدند — در طلب گرچہ بس بگردیدند
غیرتِ حق ورا نہاں می داشت — دور از وہم و از گماں می داشت
نزدیزداں چہ بود مولانا — از ہمہ خاصتر بصدق و وفا
گشت راضی کہ روے بنماید — خاص با او برآں بیفزاید
طمع اندر کسے دگر نکند — مہر باقی ز دل بروں نگند
بعد بس انتظار رویش دید — گشت سرہا برو چو روز پدید
دید آں را کہ ہیچ نتواں دید — ہم شنید آنچہ کس از کس نشنید

شد بر و عاشق و برفت از دست — گشت پیشش یکے بلندی و پست
دعوتش کرد سوئے خانۂ خویش — گفت بشنو شہا ازیں درویش
خانہ ام گرچہ نیست لائق تو — نیک ہستم بصدق عاشق تو
بندہ را ہر چہ ہست و ہر چہ شود — بے گماں جملہ آں خواجہ بود

ان شعروں سے صاف پتا چلتا ہے کہ تذکرہ نویس ملاقات کی اصل روح تک نہیں پہنچ سکے۔ وہ غیر ضروری جزئیات میں کھو جاتے ہیں اور بنیادی نکتے کو ظاہر نہیں کر پاتے۔ سارے ڈرامائی عناصر سے قطع نظر سیدھی بات صرف اتنی ہی ہے کہ رومی جو خود ایک بلند روحانی سطح پر پہنچ چکے تھے، مضطرب تھے اور ایک ایسے انسان کے آرزومند تھے جس پر اعتماد کر سکیں اور یہی حال شمس کا بھی تھا۔ دونوں کو اعلیٰ روحانی امتیاز حاصل تھا۔ چنانچہ جب اُن کی ملاقات ہوئی تو قدرتی طور پر دونوں نے اپنے لطیف وجدان سے ایک دوسرے کو پہچان لیا۔ دونوں نے اپنے آپ کو ایسے مسافر کی طرح محسوس کیا جو سالہا سال کی صعوبتوں اور مشقتوں کے بعد اپنی منزلِ مقصود تک آ پہنچا ہو، دونوں میں کامل ہم آہنگی پیدا ہو گئی، دونوں نے ایک دوسرے میں ایسا ہم راز پا لیا جس کے وہ ایک مدت سے طلبگار تھے۔ چنانچہ دونوں نے ایک دوسرے کے سامنے اپنے دل کھول کر رکھ دیے۔

۴۔ رومی اور شمس کی ملاقاتوں کا نتیجہ

اِس ملاقات نے ایک انوکھا سکون اور اضطراب پیدا کر دیا۔ رومی کے لیے یہ ایک جہانِ تازہ کی نمود تھی۔ ایک زندہ و متحرک قوت، ایک نیا ولولہ، ایک ملکوتی تائید۔ ایک ایسا احساس جو اشیا کی تہ تک اتر جائے۔ شعور کے اِس انوکھے تجربے نے مضمر توانائی کو اور تاب دے دی۔ اُس روز سے رومی کا اصل کام شروع ہوا، اُس کا وہ کارنامہ جس نے اُسے لافانی بنا دیا۔

رومی اور شمس کی باہمی ملاقاتوں میں کیا ہوتا تھا، اس کا بھلا اوروں کو کیا پتا چلتا لیکن ان ملاقاتوں کا نتیجہ اس قدر اہم تھا کہ کسی سے مخفی نہیں رہ سکتا تھا۔ دینیات کا فاضل اور راسخ العقیدہ استاد درس و تدریس کا سلسلہ ترک کر کے شمس تبریز کا والہانہ شیدائی بن گیا۔

اس سے رومی کے طلبہ کی ایک بڑی تعداد کو بے حد مایوسی ہوئی اور اس کے عقیدت مندوں میں جذبۂ حسد بھڑک اٹھا کہ انھیں ایک مشہور عالم کے علم و فضل سے محروم کر دیا گیا ہے۔ پھر انھیں یہ بات اور بھی ناگوار گزری کہ رومی اب اُن مذہبی ضابطوں کی تضحیک کرنے لگا ہے جن کا وہ زور دار حمایتی اور مبلغ تھا۔ چنانچہ وہ لوگ غیظ و غضب میں آ گئے۔

وہ شخص جس نے اب تک موسیقی کو ناپسندیدہ قرار دیا تھا، اب اس کا گرویدہ ہو چکا تھا۔ وہ گھنٹوں موسیقی سنتا رہتا اور وجد میں آ کر رقص کرنے لگتا۔ رومی کے طریقِ عمل میں یہ انقلاب غیر معمولی بھی تھا اور اس کے مداحوں کے لیے تکلیف دہ بھی۔ اِسے وہ نووارد کے اثرِ بد سے منسوب کرتے اور نووارد کو ایک وبالِ جان اور بیجا مداخلت کرنے والے ایک عجیب و غریب انسان سمجھتے لیکن رومی تو اب شمس کے حلقہ بگوش بن چکے تھے۔ جو کچھ وہ کہتا، یہ بلا چون و چرا اس کی تعمیل کرتے۔ ایک روایت کے مطابق انھوں نے کہا ہے کہ "جب شمس الدین پہلے پہل آیا اور میرے دل میں اُس کی محبت کا شعلہ بلند ہوا تو اُسے مجھ پر تحکمانہ اور مستبدانہ طور پر حکم چلانے کی جسارت ہوئی۔ اُس نے مجھے حکم دیا کہ زبان بند رکھو اور کسی سے گفتگو مت کرو۔ چنانچہ میں نے اپنے لوگوں سے سب میل جول ترک کر دیا۔ میری باتیں میرے مریدوں کی غذا تھی اور میرے خیالات میرے شاگردوں کے لیے مثلِ شہد تھے۔ اس لیے وہ اس غذا کے بغیر تڑسنے لگے اور اُن میں حسد کے جذبات اُبھرنے لگے جن سے میرا مرشد پژمردہ ہو کر رہ گیا۔"[۱۸]

جو لوگ رومی کے عقیدت مند تھے اُن کے لیے شمس قطعاً پسندیدہ شخص نہ تھا اور ان عقیدت مندوں کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی تھی۔ رومی اِن حاسدانہ جذبات کے نتائج سے کچھ کچھ آگاہ تھے، اس لیے وہ شمس سے پہلے ہی کہہ چکے تھے کہ وہ اعتراض و احتجاج کی ان صداؤں کو درخورِ اعتنا نہ سمجھے۔ وہ اُس سے کہتا کہ آپ میرے گھر کی روشنی ہیں، مجھے تنہا چھوڑ کر نہ جائیے گا۔ اس موقع پر جو اشعار رومی نے شمس کو خطاب کر کے کہے ہیں، اُن میں کیسی طفلانہ سادگی، ساحرانہ نے اور مرعوب کن دل کشی ہے:[۱۹]

بشنیده‌ام که عزمِ سفر میکنی مکن ‏ ‏ مهرِ حریف و یارِ دگر میکنی مکن
تو در جهان غریبی و غربت ندیده‌ ‏ ‏ قصدِ کدام خسته جگر میکنی مکن

اے مہ کہ چرخ زیروزبر از برائے تست — ما را خراب و زیروزبر میکنی مکن
کو عہد و کو وثیقہ کہ با ما تو کردہ — از قول و عہد خویش عبر میکنی مکن
چہ وعدہ میدہی و چہ سوگند میخوری — سوگند و عشوہ را چہ سپر میکنی مکن
اے برتر از وجود و عدم پائگاہ تو — ایں لحظہ از وجود گزر میکنی مکن
اے دوزخ و بہشت غلامان امر تو — بر ما بہشت ہم چو سقر میکنی مکن
اندر شکرستان تو از زہر ایمنم — آں زہر را حریف شکر میکنی مکن
جانم چو کورۂ پر آتش بست نکرد — روئے من از فراق چو زر میکنی مکن
چوں روئے در کشی تو بشوم زغم سیہ — قصد کسوف قرص قمر میکنی مکن
ما خشک لب بشویم چو تو خشک آوری — چشم مرا باشک چہ تر میکنی مکن
چوں طاقت عقیلۂ عشاق نیستت — پس عقل را چہ خیرہ نگر میکنی مکن
چشم حرام خوارۂ من وزد حسن تست — اے جاں سزائے دزد بصر میکنی مکن

اِن تمام عرض معروضات کے باوجود شمس نے رومی سے کنارہ کشی کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ وہ ۱۲ر شوال ۶۴۳ھ (مطابق ۱۹ر جون ۱۲۴۶ء) کو قونیہ سے رخصت ہو گیا۔ وہ وہاں ۲۶ جمادی الاخریٰ ۶۴۲ھ (۲۹ نومبر ۱۲۴۵ء) کو وارد ہوا تھا۔ اس طرح وہاں اس کے قیام کی مدت اٹھارہ ماہ اور بیس دن بنتی ہے، نہ کہ ایک سو بیس دن جیسا کہ بعض تذکرہ نویسوں نے بتایا ہے۔ کچھ عرصے تک تو شمس کے ٹھکانے کا کچھ اتا پتا نہ چلا لیکن تھوڑی مدت بعد رومی کو دمشق سے ایک خط موصول ہوا۔ [۲۰]

۵ — شمس سے رومی کی منظوم خط و کتابت

افلاکی کے قول کے مطابق رومی نے شمس سے خط و کتابت کے دوران میں چار غنائی نظمیں لکھیں۔ ایک عربی میں تھی اور باقی فارسی میں۔ لیکن شبلی لکھتے ہیں کہ رومی نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا۔ اس کے علاوہ ایک غزل بھی پندرہ شعروں کی لکھی تھی جس کے دو شعر دیباچۂ "مثنوی" میں نقل کیے ہیں: [۲۱]

بروید اے حریفاں بکشید یار ما را — بمن آورید حالا صنم گریز پا را

اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بباید — مخورید مکر او را، بفریبد او شمارا

رومی نے جو غزلیں تبریز کو بھیجیں، اُن میں سے ایک میں اشارہ کیا گیا ہے کہ اُس نے پانچ یا چھ غزلیں لکھیں۔ جس غزل سے شبلی نے دو شعر نقل کیے ہیں، وہ شاید اس سلسلے کی چھٹی غزل ہو۔ محولہ بالا دو شعروں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ غزل اُن چھ غزلوں میں بہترین غزل ٹھہرتی ہے جو فرقت کے اس زمانے میں رومی نے شمس کو مخاطب کرکے لکھیں۔

فروزان فر کے قول کے مطابق یہ غزل رومی نے سلطان ولد کی شام روانگی کے وقت پڑھی جہاں وہ شمس کو منا کر قونیہ واپس لانے کے لیے جارہا تھا۔ یہ بات زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے۔ فروزان فر نے ایک اور شعر بھی شامل کیا ہے:

بہ بہانہ ہائے شیریں بہ ترانہ ہائے موزوں — بکشید کوئے خانہ مہ خوب خوش لقارا

شاید شمس کی یہی دلربائی اور کج ادائی تھی جو بعد ازاں ایک اور حسین غزل کے پیکر میں ڈھل گئی:[۲۲]

بگیر دامن لطفش کہ ناگہاں بگریزد — ولے مکش تو چو تیرش کہ از کماں بگریزد

چہ نقشہا کہ ببازد چہ حیلہا کہ بسازد — بنقش حاضر باشد ز راہ جاں بگریزد

در آسمانش بجوئی چو مہ در آب بتابد — در آب چونکہ در آئی بآسماں بگریزد

ز لامکانش بجوئی نشاں دہد بمکانت — چو در مکانش بجوئی بلامکاں بگریزد

چو تیر می برود از کماں چو مرغ گمانت — یقیں بداں کہ یقیں وار از گماں بگریزد

از ایں و آں بگریزم ز ترس نے ز ملولی — کہ آں نگار لطیفم ز ایں و آں بگریزد

گریز پائے چو بادم ز عشق گل چو صبا ام — گلے ز بیم خزانے ز بوستاں بگریزد

چناں گریزد از تو کہ گر نویسی نقشش — ز لوح نقش بپرد و ز دل نشاں بگریزد

سلطان ولد اپنے مقصد میں کامیاب رہا اور ۱۲۴۷ء میں شمس کو ساتھ لیے واپس آگیا۔ واپسی کے سفر میں سلطان ولد کمالِ ادب سے پیدل آیا جبکہ شمس گھوڑے پر سوار تھا۔ شاید رومی کی ہدایات کے مطابق ایسا کیا گیا ہو۔ بہر حال دوبارہ ملاقات سے رومی کو ایسی مسرت حاصل ہوئی جو احاطۂ بیان میں نہیں آسکتی۔ اُس کے جن مریدوں کی وجہ سے شمس وہاں سے چلا

گیا تھا، وہ اُسے جدائی میں آزردہ اور دلگیر دیکھ کر قعرِ ندامت میں ڈوب گئے تھے۔ انھیں جلد ہی اپنی غلطی کا احساس ہو گیا تھا، چنانچہ انھوں نے معافی مانگی اور رومی کو یقین دلایا تھا کہ اگر شمس لوٹ آئے تو قطعاً اعتراض نہیں کریں گے:

توبہ ہا می کنیم رحمت کن گرد گر ایں کنیم لعنت کن
توبۂ ما بکن ز لطف قبول گرچہ کردیم جرمہا زفضول

۶۔ مریدانِ رومی کے شمس سے مخاصمانہ رویے کے اسباب

اِن باضابطہ یقین دہانیوں کے بعد ہی سلطان ولد کو دمشق روانہ کیا گیا تھا اور جب وہ شمس کو لے کر لوٹا تو متلون مزاج گروہ نے سب وعدے وعید فراموش کر دیئے اور سابقہ حسد و رقابت کی آگ پھر بھڑک اُٹھی۔ رومی کے مداحین کا شمس کے بارے میں مخاصمانہ رویہ اختیار کرنا بے وجہ نہ تھا۔ اسے سمجھنا مشکل نہیں، وہ دراصل اُن میں اس لیے غیر مقبول تھا کہ:

ا۔ اُسی کے زیرِ اثر رومی نے جبۂ علمی چھوڑ کر مخصوص لباسِ درویشی اختیار کر لیا تھا۔
ب۔ شمس بظاہر اسلامی اصولوں پر سختی سے کاربند نہ تھا اور بعض اوقات وہ ایسے کلمات زبان سے نکال دیتا تھا جسے عام لوگ الحاد پر محمول کرتے تھے۔
ج۔ اگر کوئی شخص اتفاقاً شمس کو دیکھ لیتا تو اُسے یہی خیال ہوتا کہ وہ اسلامی ضابطوں کا بالکل پابند نہیں۔

رومی تو اپنے علم اور تقوے کی وجہ سے مشہور ہو چکے تھے۔ اس لیے لوگوں کو یہ دیکھ کر دُکھ ہوتا کہ اس پایے کا معزز و محترم عالمِ دین دیوانہ ہو گیا ہے اور شمس جیسے شخص کو کھُلے بندوں اپنا معلم و مرشد تسلیم کر چکا ہے۔[۲۳]

اس میں کچھ شک نہیں کہ جن لوگوں نے شمس کے خلاف سازباز کی وہ رومی کے عزیز و اقارب ہی تھے۔ اُن کا اپنا بیٹا علاؤالدین محمد مبینہ طور پر اس سازباز میں شریک تھا معلوم ہوتا ہے کہ رومی کو اس بات کا علم تھا، چنانچہ وہ اپنے بیٹے کے جنازے میں شریک نہیں ہوئے۔ روز افزوں حسد و رقابت نے شمس کا وہاں رہنا دوبھر کر دیا اور وہ

پُر اسرار طور پر وہاں سے غائب ہو گیا۔ افلاکی کے بقول سازشیوں میں سے کسی نے اُسے قتل کر دیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ رومی سے محوِ گفتگو تھا، کسی نے باہر سے اُسے پکارا جوں ہی وہ باہر نکلا، سات آدمیوں نے اُسے گھیر لیا اور اُن میں سے ایک نے اُسے قتل کر دیا۔ جامی اس روایت کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ شمس پر جب وار کیا گیا تو اُس نے ایک نعرہ بلند کیا جس سے قاتلوں کا گروہ بے ہوش ہو گیا۔ ہوش آنے پر انھوں نے خون کے چند قطروں کے سوا کچھ نہ دیکھا۔ دولت شاہ کی رائے میں قونیہ کے کسی بارسوخ شخص نے رومی کے ایک عزیز کے ساتھ ساز باز کر کے شمس کو مروا دیا۔ لیکن اِس بیان پر اُسے خود شک تھا۔[۲۴]

رومی کا بیٹا سلطان ولد اپنی مثنوی میں شمس کے قتل کے بارے میں کچھ نہیں لکھتا بلکہ اُس کے اچانک غائب ہو جانے کا اشارہ کرتا ہے۔ اس کے خلاف کوئی معقول شہادت دستیاب نہیں۔ اس لیے اس واقعے کے متعلق سلطان ولد کی رائے تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ البتہ اس کی غیبوبت کے سال پر کوئی جھگڑا نہیں جو ۱۲۴۸ء ہے۔

قونیہ میں شمس کی وفات کی خبر پھیل گئی۔ رومی اِس خبر کو نہیں مانتے تھے بلکہ انھوں نے تو زوردار الفاظ میں اس کی تردید بھی کر دی:

که گفت که آں زندهٔ جاوید بمرد که گفت که آفتاب اُمید بمرد
آں دشمن خورشید برآمد بر بام دو چشم ببست و گفت خورشید بمرد

یہ بظاہر نئے حالات سے سمجھوتے کی ایک کوشش تھی لیکن جلد ہی اُس کا اضطراب بڑھنے لگا۔ وہ قونیہ میں آنے والے ہر مسافر سے شمس کے متعلق دریافت کرتے اور جو کوئی یہ بتاتا کہ شمس زندہ ہے تو وہ فوری شکریے اور انعام کا مستحق قرار پاتا۔ ایک روز ایک مسافر نے یہ بتایا کہ میں نے شمس کو دمشق میں دیکھا ہے، رومی اِس مژدے سے اس قدر مسرور ہوئے کہ اُسی وقت اپنا جبہ اتار کر مسافر کو نوازا۔ ایک شکی دوست بول اٹھا کہ ممکن ہے مسافر رومی کا دل خوش کرنے کے لیے جھوٹ بول رہا ہو۔ رومی نے چمک کر جواب دیا کہ اگر مجھے اس خبر کی صداقت کا یقین ہوتا تو میں جبے کی بجائے اُسے اپنی

جان کا نذرانہ پیش کرتا۔

۷۔ رومی کی زندگی کا نیا رنگ

شمس داغِ مفارقت دے چکا تھا اور رومی کا اضطراب ناقابلِ برداشت ہو چلا تھا۔ انھوں نے اپنے آپ کو زیادہ تر سماع و رقص ہی میں محو کر لیا۔ ان کے معاصر علما جو ان کا بڑا احترام کرتے تھے ان کی ایسی مستانہ زندگی پر افسوس کا اظہار کرتے اور انھیں اِس گرداب سے نکالنے کی سعی کرتے لیکن رومی تو بس شمس کے دیوانہ ہو چکے تھے اور اب ان کی زندگی میں خمارِ رسوم و قیود کی سرگشتگی باقی نہیں رہی تھی۔ سماع کا ایک نیا سودا ان کے سر میں سما چکا تھا۔

جو شخص اپنی ہی نسل کے لوگوں میں مذہب پر حرفِ آخر سمجھا جاتا تھا اور جس نے اپنے علم کی روشنی میں موسیقی کو غیر پسندیدہ ٹھہرایا تھا، اب اس کا ایسا گرویدہ ہو چکا تھا کہ شائستگی و متانت کا بار بھی اُسے وبالِ دوش محسوس ہونے لگا تھا۔ وہ سماع کی سرمستیوں میں کھو جاتا اور ترنگ میں آ کر رقص کرنے لگتا۔ اُس کے اپنے بیٹے نے اُس کی کیفیت کی یوں تصویر کھینچی ہے:

روز و شب در سماع رقصاں شد — بر زمیں ہمچو چرخ گرداں شد
بانگ و افغان او بعرش رسید — نالہ اش را بزرگ و خورد شنید
سیم و زر را بہ مطرباں میداد — ہر چہ بودش بہ خادماں میداد
یک زماں بے سماع و رقص نبود — روز و شب لحظۂ نمی آسود
غلغلۂ او فتاد اندر شہر — شہر چہ در زمانہ و دہر
کایں چنیں قطب و مفتیٔ اسلام — کوست اندر دو کون شیخ و امام
شور ہا می کند چو شیدا او — گاہ پنہاں و گاہ ہویدا او
خلق از وے ز شرع و دیں گشتند — ہمہ گاں عشق را رہیں گشتند
حافظاں جملہ شعر خواں شدہ اند — بسوئے مطرباں رواں شدہ اند

رقص و سماع سے دل بستگی دراصل رومی کے روحانی دکھوں سے فرار کا راستہ نہ تھا

بلکہ وہ تو ان کی شخصیت کے ارتفاع کا ایک فنی اور روحانی اظہار تھا: ۲۵

رقص آں جا کن کہ خود را بشکنی پنبہ را از ریش شہوت برکنی
رقص و جولاں بر سر میداں کنند رقص اندر خونِ خود مرداں کنند
چوں رہند از دستِ خود دستے زنند چوں جہند از نقصِ خود رقصے کنند
مطرباں شاہ از درون دف می زنند بحر ہا در شورشاں کف می زنند
تو نہ بینی لیک بہر گوش شاں برگہا با شاخہا ہم کف زناں
تو نہ بینی برگہا را کف زدن گوشِ دل باید نہ ایں گوشِ بدن
گوش سر بر بند از ہزل و دروغ تا بہ بینی شہر جاں را با فروغ

سماع سے رومی کو تسکین و فرحت حاصل ہوتی ہے کہ سماع کاشفِ اسرار بھی ہے۔ غذائے روح بھی اور اس سے روحانی میلانات فروغ پاتے ہیں:

نالۂ سُرنا و تہدیدِ دہل چیزکے ماند بدآں ناقورِ کل
پس حکیماں گفتہ اند ایں لحن ہا از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
بانگِ گردش ہائے چرخست ایں کہ خلق می سرایندش بطنبور و بحلق
مومناں گویند کآثارِ بہشت نغز گردانید بر آواز زشت
پس غذائے عاشقاں آمد سماع کہ درو باشد خیالِ اجتماع
قوتے گیرد خیالاتِ ضمیر بلکہ صورت گردد از بانگِ صفیر
آتشِ عشق از نوا ہا گشت تیز آں چناں کہ آتش آں جوز ریز ۲۶

شمس سے جدائی کے بعد رومی بے حد آشفتہ و پریشان رہنے لگے۔ یوں لگتا تھا کہ وہ رومی کے امن و سکون کا سارا سرمایہ لوٹ کر لے گیا ہو۔ وہ ہستی جو کبھی بڑی ضوابط کی پابند اور متین تھی، ایسی سیمابی ہو چکی تھی کہ اب اس کی توانائیوں کا لاوا اچھوٹ بہا تھا اور خدشہ تھا کہ وہ اپنے سامنے آنے والی ہر شے کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا۔ اپنے تغیر کے اس دور میں رومی واقعی پُر خطر زندگی گزار رہے تھے۔ وہ بلاشبہ "دیوانہ" ہو چکے تھے جیسا کہ ان کے معاصرین کہتے تھے لیکن ان کی دیوانگی میں بھی ایک فرزانگی تھی اور ان کے سودا

میں بھی ایک سلیقہ، جسے اُس وقت کوئی نہ سمجھ سکا۔ اس دیوانگی نے موسیقی کا سہارا لیا موسیقی نے شمس کی جدائی کے زخم پر تسکین کا پھاہا رکھ دیا۔ اور طوفان کے بعد سکون حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری تھا۔

اِس طوفان کی تندی اور غضب ناکی اگرچہ ۱۲۵۰ء تک خاصی مدھم پڑ چکی تھی لیکن دل و دماغ کو قابو میں لانے اور قدرے دل جمعی کی کیفیت پر لوٹنے کے لیے رومی کو ابھی کئی برس درکار تھے۔ یہ ذہنی آویزش مزید کچھ عرصہ جاری رہی، حتیٰ کہ رفتہ رفتہ "مثنوی" کے شعری حسن و جمال میں ڈھلنے لگی۔ کرب و انتشار کی حالت اب بھی موجود تھی لیکن اب رومی کی شخصیت کے کامل ارتقا کی راہ باز ہو چکی تھی۔

۸۔ اس عہد میں صلاح الدین زرکوب کا کردار

ان ہی دنوں رومی کی ملاقات ایک ایسے شخص سے ہو گئی جو شمس سے بالکل برعکس تھا۔ اس لیے وہ رومی کے سکونِ رفتہ کی بحالی کے لیے بڑا معاون ثابت ہوا اور اس سکون کے بغیر تو رومی کی شخصیت بلاشبہ بالکل پژمردہ ہو کے رہ جاتی۔

ایک روز جبکہ رومی قونیہ کی گلیوں میں ناچتا پھر رہا تھا، اچانک اُس کے کان میں ایک آواز پڑی۔ وہ سب حرکات چھوڑ کر اُدھر ہمہ تن گوش ہو گئے۔ ایک گلی کے کونے میں سے موسیقی کی آواز چلی آ رہی تھی۔ در اصل یہ ایک زرکوب کی ہتھوڑی کی ضربوں کی مسلسل آواز تھی۔ اس نے رومی پر سماع کا اثر پیدا کر دیا۔ وہ مسحور ہو کر زرکوب کی دُکان کے سامنے کھڑے ہو گئے اور وجد کی کیفیت طاری ہو گئی۔ رومی کی یہ حالت دیکھ کر زرکوب نے بھی ہاتھ نہ روکا اور چاندی کے ورق کوٹتا چلا گیا۔ اس طرح اُس نے بہت سی چاندی ضائع کر دی لیکن اس کے بدلے میں رومی کی احسان مندی اور دوستی کا قیمتی سرمایہ اس کے ہاتھ لگا۔ شاعر گھنٹوں زرکوب کی تعریف میں گاتا رہا اور زرکوب وہیں اُس کا مرید ہو گیا:

یکے گنجے پدید آمد ازیں دکان زرکوبی نہے صورت نہے معنی نہے خوبی نہے خوبی

رومی کی کم از کم اکہتر غزلوں میں اس صلاح الدین زرکوب کا ذکر ملتا ہے۔ رومی کو یہ

خطرہ تھا کہ اُس کے دوستوں کی رقابت اُسے اُس نئے رفیق سے بھی جدا نہ کر دے جس سے وہ اپنا تعلق کسی قیمت پر بھی منقطع نہیں کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے بیٹے کی شادی صلاح الدین کی بیٹی سے کر دی۔ وہ نو برس تک رومی کا ہم راز و دم ساز بنا رہا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک اَن پڑھ زرکوب [۲۷] کیونکر اتنے بڑے صوفی کو متاثر کر سکا کہ نو برس تک اس کا ہم دم اور معتمد بنا رہا؟ رومی اُس پر صرف اعتماد ہی نہیں کرتے تھے بلکہ اُس سے بے حد محبت و شفقت سے پیش آتے تھے:

روز و شب میکند سجود او را   بر فنز و ناں دیں فزود او را

اس سوال کا جواب مشکل نہیں۔ اللہ سے لو لگانے والے انسان کی نگاہ میں ادبی و فنی کمالات عظمت کا معیار نہیں بن سکتے۔ وہ ظاہری قدر و قیمت کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا بلکہ باطنی اوصاف کو پرکھتا ہے:

ما بروں را ننگریم و قال را   ما دروں را بنگریم و حال را

زرکوب نے رومی کی شخصیت کو کسی مثبت انداز میں تو نہیں ڈھالا لیکن ان کی زندگی کے دشوار ترین دور میں اس کی نشو و نما میں ممد ثابت ہوا۔ [۲۸] شمس کی مفارقت نے تو رومی پر ایک قیامت ڈھا دی تھی۔ زرکوب کی دوستی اور خلوص مندی نے انھیں بڑی تسکین و راحت بخشی۔ زرکوب نے رومی کی زندگی میں جو کردار ادا کیا وہ اُسے اپنے پیر کے بیٹے کے الفاظ میں یوں ادا کرتا ہے:

می بر بخند ازیں کہ مولانا   کرد مخصوصم از ہمہ تنہا
خود ندانستہ ایں کہ آئینہ ام   نیست نقشے مرا معائنہ ام
درمن او روئے خویش می بیند   خویشتن را چگونہ نگزیند؟ [۲۹]

۹۔ رومی کا عرفانِ ذات

رومی کا نیا طریقِ زندگی تو محض ایک اظہار تھا اُس شدید تجربے کا جو اُسے شمس کی صحبت سے حاصل ہوا تھا یا واضح الفاظ میں یوں کہیے کہ یہ شمس کی مفارقت سے اس کے اضطرابِ روح کا آئینہ دار تھا۔ وہ اُس کی جستجو میں دمشق تک پہنچے اور

دربدر اُس کا پوچھتا رہے۔ سارا دمشق حیران تھا کہ ایسا عظیم انسان اس قدر بیتابی سے ایک ایسے گمنام شخص کے لیے سرگرداں ہے جو اس شہر میں معروف نہیں۔ اس لیے کوئی شخص ان کی مدد نہ کرسکا۔ رومی جب اپنی جستجو میں قطعاً نااُمید ہوگئے تو عالمِ مایوسی میں پکار اُٹھے:

چند کنم ترا طلب خانہ بخانہ دربدر　　چند گریزی از برم گوشہ بگوشہ کوبکو

رومی شمس کی تلاش میں ناکام رہے لیکن انھیں ایک بہت بڑی متاع ہاتھ لگی اور وہ یہ انکشاف تھا کہ وہ جس کی جستجو میں سرگرداں و حیران تھے، وہ اصل میں ان کی اپنی ہی لافانی ذات تھی:

وصف حسنش کہ می فزودم من　　خود ہماں حسن و لطف بودم من
شیرہ از بہر کس نمی جوشد　　در پئے حسن خویش می کوشد

لہٰذا وہ ایک خاص سکونِ قلب کے ساتھ قونیہ لوٹ آئے۔

حواشی

۱؎ آر۔ اے نکلسن: انتخاب دیوانِ شمس تبریز Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz مقدمہ ص ۱۸۔

۲؎ ریڈ ہاؤس: ترجمہ مثنوی Masnavi (English translation) (Redhouse) دفتر اول ص ۱۰ دیباچہ مترجم

۳؎ براؤن: اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا A Literary History of Persia (Browne) جلد دوم، ص ۵۵۴ ـ ۵۶۴۔

۴؎ "تذکرہ دولت شاہ" (لندن)، ص ۱۹۵۔

۵؎ "تاریخ جہاں کشا"، جلد سوم، (تہران) ص ۱۳۴۔

۶؎ مثلاً "مقالاتِ ولد چلپی" جس کا حوالہ فروزان فر نے دیا ہے، "خلاصۂ مثنوی"، ص ۲۴۵۔ خود رومی کا یہ شعر دیکھیے:

اے شمس الدین سال خوردہ　　　باز م ز تو خوش جواں خرم

۷؎ "مقالاتِ شمس الدین"، عکسی ایڈیشن، شائع کردہ وزارتِ تعلیم، تہران، بحوالہ فروزاں فر، "خلاصۂ مثنوی"، ص ۹۰۔

۸؎ "مناقب العارفین"

۹؎ ما عرفناک حق معرفتک۔

۱۰؎ سبحانی ما اعظم شانی۔ رومی نے خود اپنی "مثنوی" دفترِ چہارم میں بایزید کی حکایت لکھی ہے، ص ۳۸۱۔

۱۱؎ وِن فیلڈ (Whinfield) (English translation) *Masnavi Ma'navi*، ص ۲۳-۲۵

۱۲؎ "نفحات الانس"۔

۱۳؎ "الکواکب المضیئہ" جلد دوم (حیدرآباد)، ص ۱۲۴ - ۱۲۵۔

۱۴؎ مثال کے طور پر امین احمد رازی مرتب "تذکرہ ہفت اقلیم"۔

۱۵؎ علامہ شبلی: "سوانح مولانا روم"، ص ۲۷۔

۱۶؎ "تذکرہ دولت شاہ"، ص ۱۲۶ - ۱۹۸، ایسا ہی بیان "تذکرہ آتش کدہ" میں بھی ملتا ہے۔

۱۷؎ خود رومی کا شعر ہے:

گشتہ سر تا بپا ہمہ دیدہ　　　منم آں ناگہاں ترا دیدہ

۱۸؎ وِن فیلڈ: کتاب مذکورہ، ص ۱۰۷

۱۹؎ نکلسن: کتاب مذکور، غزل نمبر ۲۷۔

۲۰؎ "منیر مثنوی مولانا"، بمبئی ۱۳۰۴ھ

۲۱؎ "سوانح مولانا روم"، ص ۳۲-۳۴۔

۲۲؎ نکلسن، کتاب مذکور، غزل نمبر ۲۰۔

۲۳؎ رومی کی وہ غزل ملاحظہ ہو جس کا مطلع ہے:

پیرِ من و مریدِ من دردِ من و دوائے من　　　فاش بگفتم ایں سخن شمس من و خدائے من

۲۴؎ دیکھیے "تذکرہ دولت شاہ"، ص ۲۰۱۔

۲۵ "مثنوی"۔ دفترِ سوم: ۱۰۸ – ۱۱۵۔

۲۶ "مثنوی" دفترِ چہارم: ۷۳۲ – ۷۴۳۔

۲۷ رومی کے بیٹے کی تصنیف "ولد نامہ" میں زرکوب کے متعلق لکھا ہے:

عامئ محض و سادہ و ناداں   پیشِ او نیک و بد بدہ یکساں

نتواند درست فاتحہ خواند   گر کند زو کسے سوے ماند

۲۸ صلاح الدین زرکوب کی مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

(۱) "فیہ ما فیہ" مرتبہ فروزاں فر، ص ۹۵ – ۹۶۔

(۲) "رسالہ فریدون سپہ سالار"، ص ۱۳۴ – ۱۴۱۔

(۳) "ولد نامہ"، ص ۶۳ – ۱۱۲۔

(۴) "شرحِ حالِ مولوی" از فروزاں فر، ص ۱۰۰ – ۱۱۱۔

۲۹ "ولد نامہ"۔

باب چہارم

رومی کا تغزل

۱- حیاتِ رومی کے تین ادوار

رومی کی زندگی واضح طور پر تین ادوار میں بٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ اگرچہ کسی انسانی زندگی کی قطعی حصوں میں کوئی لگی بندھی تقسیم ممکن نہیں ہوتی لیکن ہم اپنی آسانی کے لیے رومی کی چھیاسٹھ سالہ مدتِ حیات کو تین الگ الگ ادوار میں تقسیم کرتے ہیں:

الف- پہلا دور ۱۲۰۷ء میں رومی کی پیدائش کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور ۱۲۴۰ء میں ان کے اتالیق برہان الدین محقق کی وفات پر ختم ہوتا ہے۔ ہم اس دور کا تذکرہ رومی کی تربیت کے دَور کے عنوان سے پہلے ہی کر چکے ہیں۔ کیونکہ رومی کی زندگی کے یہ سال بنیادی طور پر حصولِ علم میں صرف ہوئے، چنانچہ یہ دور رومی کی ذہنی سرگرمی کا زمانہ تھا۔ اگرچہ رومی برہان الدین کی وفات کے بعد اپنی طالب علمی کا دور ختم کر کے ایک استاد کی حیثیت سے عملی زندگی کا آغاز کر چکے تھے لیکن ان کی سرگرمی میں کوئی خاص بنیادی تغیر رونما نہیں ہوا تھا، حتیٰ کہ ۱۲۴۴ء میں قونیہ میں ان کی ملاقات شمس تبریز سے ہو گئی۔ اس طرح ان کی زندگی کا پہلا دور ۱۲۰۷ء سے ۱۲۴۴ء کی مدت پر پھیلا ہوا ہے۔

ب- دوسرے دور کا آغاز شمس کی آمد سے ہوتا ہے اور اس کے فوری نتائج برآمد ہونے کے ساتھ اُس وقت تک جاری رہتا ہے۔ جب ۱۲۶۱ء میں رومی کے مرید صلاح الدین زرکوب کا انتقال ہو جاتا ہے۔ ۱۲۴۵ء اور ۱۲۶۱ء کی درمیانی مدت

کو غنائی سرگرمی کا دور یا تغزل کا عہد کہنا موزوں ہوگا کیونکہ اِن پندرہ برسوں میں رومی کا بیشتر وقت موسیقی، رقص اور غزل گوئی میں صرف ہوا۔ پہلے دور میں تعقل کا غلبہ تھا۔ دوسرے دور میں عشق کا غلبہ رہا۔ چنانچہ رومی کا دیوان اِسی دور کی یادگار ہے۔

ج۔ تیسرا دور ۱۲۶۱ء سے شروع ہوتا ہے جب "مثنوی" کی تحریر کا آغاز ہوا۔ یہی دور رومی کے لافانی کارنامے کا دور ہے جو ۱۲۷۳ء تک یعنی اُن کی وفات تک جاری رہا۔

۲۔ رومی کی شاعری کا آغاز

اِس باب میں ہم رومی کے دوسرے دور کا مطالعہ کرتے ہیں جو اُن کے عشق اور تغزل کا زمانہ ہے۔ ہم پہلے دور میں دیکھ آئے ہیں کہ جب عشق نے شمس کے روپ میں اپنی ایک ہی جھلک دکھائی تھی تو تعقل کا دامن کس طرح تار تار ہو گیا تھا۔ ہم اُس تصادم کا انقلابی نتیجہ بھی دیکھ آئے ہیں۔ عشق کی نمود درد و الم کی چبھن کے بغیر بھلا کہاں ممکن ہوتی ہے۔ رومی کی زندگی میں تو محض ایک انقلاب ہی آیا تھا لیکن شمس جو اِس انقلاب کا اصل محرک تھا، خود زندگی ہی سے ہاتھ دھو بیٹھا تھا۔ وہ ایک عظیم زندگی کا رُخ یکسر دوسری جانب موڑنے کی سعیِ جلیل میں مارا گیا۔ یہ قیمت اگرچہ بہت زیادہ تھی لیکن عشق جان کی بازی لگا دیتا ہے تو رُک کر سوچتا نہیں۔ وہ بڑی سے بڑی قربانی پیش کرتے ہوئے بھی تامل نہیں کرتا۔
رومی اُس وقت سینتیس برس کے تھے جب شمس ان کی زندگی میں داخل ہوا۔ اس سینتیس سالہ زندگی میں ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ رومی کو شاعری سے کوئی خاص رغبت رہی ہو۔ شمس کی آمد کے ساتھ ہی گویا شعر و نغمے کا مقفل دریچہ کھل گیا۔ رومی کے جن ابتدائی شعروں کا سراغ لگایا گیا ہے وہ اُس دور میں کہے گئے تھے جب شمس پہلی بار انھیں چھوڑ کر چلا گیا تھا۔ یہ اندازاً ۱۲۴۵ء کی بات ہے۔ یہ کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ جو شخص ایک روز ادبیاتِ ایران کے عظیم ترین ناموروں میں شمار ہونے والا تھا، اپنی زندگی کے بہترین حصے میں ایک شعر بھی نہ لکھ پایا تھا۔ لیکن اس کا جواب بالکل سیدھا ہے۔ رومی روایتی شعرا کے مسلک سے بلند تر تھا جو محض رواجاً یا شہرت و منفعت کی خاطر شاعری کا شغل اختیار کرتے ہیں۔ رومی کی زندگی میں جوش اور

جذبے کا ایک ایسا طوفانی دور آیا جب نغمے خود بخود ان کے ہونٹوں سے پھوٹ نکلے اور وہ ایک شاعر بن گئے:

باز آمد آں مہے کہ ندیدش فلک بخواب	آورد آتشے کہ نمیرد بہیچ آب
بنگر بخانۂ تن و بنگر بجان من	از جام عشق او شدہ ایں مست وآں خراب
میر شراب خانہ چو شد بادلم حریف	خونم شراب گشت زعشق ودلم کباب
چوں دیدہ پر شود زخیالش ندا رسد	کاحسنت اے پیالہ وشاباش اے شراب
دریائے عشق را دل من دید ناگہاں	از من بجست در رُوے وگفتا مرا بیاب
خورشید روے مفخر تبریز شمس دیں	اندر پیش دواں شدہ دلہائے چوں سحاب

۳۔ دیوانِ شمس تبریز

شمس کے اثر سے رومی کے تغزل کا چراغ جل اٹھا اور شعر و نغمے کا چشمہ رواں ہو گیا۔ یہ اثر اس قدر شدید اور عمیق تھا کہ اس نے رومی کو قریباً سترہ برس تک سہارا دیا۔ ۱۲۴۵ء اور ۱۲۶۱ء کے درمیان انھوں نے غزلیں ہی کہیں۔ چنانچہ دیوان میں بقول شبلی کم و بیش پچاس ہزار اشعار ہیں[۱] ان ہی اشعار کا مجموعہ "دیوانِ شمس تبریز" کہلاتا ہے۔

اس سے پیشتر کہ ہم رومی کی غزل گوئی پر بات کریں، قارئین کو یہ بتا دینا مناسب خیال کرتے ہیں کہ آخر رومی کے اشعار کا مجموعہ شمس تبریز کے نام سے کیوں منسوب کیا گیا ہے؟ کیا یہ دیوان شمس تبریز کی تخلیق ہے جیسا کہ اس کے عنوان سے گمان ہونے لگتا ہے؟ سادہ لوح قارئین تو اِس عنوان ہی سے دھوکا کھا جاتے ہیں اور غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اپنی غزلوں کو شمس تبریز کا دیوان کہتے ہوئے رومی بلاشبہ شمس کا نام کچھ یوں استعمال کرتے ہیں کہ جیسے وہ اور شمس ایک ہی ہوں۔ ہمیں شمس کی شخصیت خواہ خیالی ہی معلوم ہو لیکن ہم اس نظریے سے اتفاق نہیں کر سکتے جو بعض نئے اہل علم حضرات نے پیش کیا ہے کہ شمس جلال الدین کی شاعرانہ اور صوفیانہ صلاحیت کی محض ایک تجسیم ہے۔ گویا شاعری کی دیوی کا مشرقی مترادف۔ جو لوگ یہ موقف اختیار کرتے ہیں، انھیں

لامحالہ منطقی طور پر صلاح الدین اور حسام الدین کو بھی اس میں شامل کرنا چاہیئے۔ پھر وہ اِس الجھن سے بمشکل تمام چھٹکارا پاسکیں گے کہ سلطان ولد نے تین خیالی اشخاص تخلیق کیے جنھوں نے ان کے والد کی زندگی میں اور مولویہ فرقے کی بنیاد رکھنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ "دیوان" اور "مثنوی" کے مغربی قارئین اپنی توجہ ذرا ایک معروف مماثل کی طرف مبذول کریں جو دوسرے رُخ کی نشان دہی کرتا ہے۔ کیا ڈینٹے نے ڈون جینٹل (donn gentil) کی جو اس کے رومانوی جذبے کی غائت تھی، ملکوتی دانائی میں تبدیل ہیئت نہیں کر دی تھی اور اُسے بیٹرس (Beatrice) کے نام سے عظمت نہیں دی تھی؟ ۲

پروفیسر براؤن ۳ اور پروفیسر نکلسن ۴ کو اس بارے میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ یہ تصنیف یعنی دیوان رومی ہی کی تخلیق ہے۔

اس سلسلے میں انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا بیان بھی ایسے ہی واضح ہے لیکن اِن تمام تصانیف میں اس مباحثے کو صرف چند فقروں ہی میں ختم کر دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اپنے موقف پر اس قدر اعتماد ہے کہ وہ مشکک قاری کو فراموش کر جاتے ہیں۔ نظام کالج حیدر آباد دکن کے جناب غلام دستگیر کے مضامین کا ایک سلسلہ ۱۹۳۶ء کے "معارف" میں شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے داخلی اور خارجی شواہد کی مدد سے قطعی طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ دیوان رومی ہی کی تصنیف ہے۔ جناب دستگیر کے مضامین کتابی صورت میں شائع ہو چکے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ مشتاق قارئین اس عمدہ تحقیق کی طرف توجہ فرمائیں گے۔

۴۔ رومی کی غزل گوئی کا تنقیدی جائزہ

رومی کا دیوان ۵ اپنی ضخامت کے لحاظ سے بھی عظیم ہے اور مواد کے اعتبار سے بھی ارفع ہے۔ یہ مشہور "مثنوی" کا پیشرو ہے لیکن یہ ایک افسوسناک امر ہے کہ اپنی دلفریب حسن کاری اور دل ربائی کے باوجود یہ دیوان رومی کے قارئین کی خاطر خواہ توجہ سے محروم رہا۔ لہٰذا ہم یہاں رومی کی غزل گوئی پر قدرے تفصیل سے بات کریں گے کیونکہ اس کے بغیر اُن کی پوری شخصیت کا صحیح اندازہ

نہیں ہو سکتا جو غزل گوئی کے اِس دور کے بعد قطعی طور پر ۱۲۶۱ء میں اُبھر کر سامنے آئی۔

پُرانی روایت کے مطابق تو دیوان کسی شاعر کی ہمہ پہلو صلاحیتوں کا ثبوت سمجھا جاتا تھا اور ہمہ پہلو صلاحیتوں کا شاعر اُسے تصور کیا جاتا تھا جو تمام اصنافِ سخن، غزل، رباعی، قصیدہ وغیرہ پر طبع آزمائی کر سکتا ہو۔ رومی کے دیوان میں صرف غزلیں ہیں جن میں انھوں نے اپنے محبوب کے علاوہ کسی اور کی مدح خوانی سے بالکل احتراز کیا ہے۔ یہ بذاتِ خود بڑی قابلِ ذکر بات ہے کہ اُس زمانے میں جبکہ عراقی اور سعدی جیسے عظیم صوفی شعرا اپنے مربیوں کے قصیدے لکھنے سے باز نہ رہ سکے، رومی نے اپنے قلم کو مدح خوانی اور قصیدہ گوئی کے عیب سے بچائے رکھا۔ رومی پابندِ رسوم نہ تھے۔ وہ ایسے شاعر نہ تھے جو خواص میں کوئی مقام حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو اہل ثابت کرتے۔ لیکن جب رومی کو ایسا کرنا پڑا تب بھی انھوں نے رسم و رواج کی تقلید نہیں کی۔ شاعری کا ملکہ انھیں فطرتاً ودیعت ہوا تھا اور انھوں نے شاعری کی وہی صنف اپنائی جو موقع کے مطابق اُن کی طبیعت کو موزوں معلوم ہوئی۔ ڈھائی ہزار غزلوں کے علاوہ جن میں سے بہت ساری خاصی طویل ہیں، رومی نے اندازاً ۱۶۰۰ کے قریب رباعیات بھی کہیں۔ پھر بعدازاں وہ چھ دفتر تیار کیے جو "مثنوی" کے نام سے بقائے دوام حاصل کر چکے ہیں۔ ہم اِس باب میں رومی کی غزلیات ہی سے سروکار رکھیں گے کیونکہ ان کی شاعرانہ زندگی کا آغاز غزل ہی کی صنف سے ہوا۔ انھوں نے اِس صنف کا انتخاب تو کیا لیکن اس کے ضوابط کی سختی سے پابندی نہیں کی۔ اُس سے قبل غزل محض چند مخصوص مضامین کا ذریعۂ اظہار سمجھی جاتی تھی جس کی ایک مخصوص ہیئت اور بندش ہوتی تھی۔ رومی کو اِن سخت شرائط کا پابند نہیں کیا جا سکتا تھا۔ وہ تو شاعرانہ مضامین اور شاعرانہ بندش کے قائل ہی نہ تھے۔ دراصل شاعرانہ جمال کا اثر صرف معنوی اور ظاہری نہیں ہوتا، اس کا تعلق محض کسی خاص نمونے کی تخلیق یا الفاظ و محاورات کی تراش خراش سے نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ ارفع عشق و وجدان اس کا سرچشمہ ہوتے ہیں جو اُسے نمو دیتے ہیں:

بے تو نظم و قافیہ شام و سحر　　　زہرہ کے دارد کہ آید در نظر

نظم و تجنیس و قوافی اے علیم! بندۂ امر تو انداز ترس و بیم ؎

رومی جس موضوع پر بھی طبع آزمائی کرتے ہیں اُسے ارتفاع کے مقام بلند تک لے جاتے ہیں۔ وہ ہر ایسا لفظ استعمال میں لے آتے ہیں جس سے احساس کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہوسکے اور اُن کا اصل سروکار اسی سے ہوتا ہے۔ اُن کی زندگی کی طرح اُن کی شاعری بھی انتہائی خلوص کا ایک اظہار ہے۔ رومی نے غزل کو اُس مصنوعی ماحول سے نجات دلائی جو اُن کے پیشروؤں نے قائم کر رکھا تھا۔ انھوں نے غزل کو تازگی اور رعنائی بخشی جو گہرے عشق کے ذاتی تجربے کی دین ہوتی ہے۔ غزل کی رسمی پابندیاں توڑنے میں انھوں نے لاشعوری طور پر بڑے جوش و جذبے کا اظہار کیا بلکہ وہ اس میں قدرے تجاوز بھی کر گئے۔ مثال کے طور پر انھوں نے ایسے نامانوس اور ثقیل الفاظ بھی استعمال کیے جو عموماً قصیدے کے پُرشوکت اسلوب میں بھی موزوں نہیں ٹھہرتے:

غلط گفتم کہ مسجد ہائے مارا برون در لبود خورشید بواب

اے آفتاب رخ بنما از نقاب ابر کاں چہرۂ مشعشع تابانم آرزوست

انھوں نے فکِ اضافت کا بے دریغ استعمال کیا ہے حالانکہ فارسی شاعری میں اس کا استعمال ناپسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ بقول شبلی فکِ اضافت جو شاعری کی شریعت میں ابغض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے ؎ اس کی مثال دیکھیے:

عاشقاں را شمع و شاہد نیست از بیرون خویش
آب انگوری بخوردہ بادہ شاں از خون خویش

ہیچ می دانی چہ می گوید رباب زاشک چشم و از جگر ہائے کباب

غزل کی یہ ایک قدیم روایت ہے کہ شاعر آخری شعر میں اپنا تخلص استعمال کرتا ہے۔ اور شاعر کا عموماً تخلص ضرور ہوتا ہے لیکن رومی کی بے تکلفی کو یہ پابندی بھی ناگوار گزری۔ انھوں نے اپنی راہ بالکل جدا نکالی۔ اپنی بیشتر غزلوں میں انھوں نے اپنے محبوب شمس کا نام استعمال کیا ہے اور روایتی انداز میں اپنے تخلص کے استعمال سے احتراز کیا ہے اور

بعض مقامات پر جہاں انھوں نے اپنا تخلص استعمال کیا بھی ہے تو کوئی ایک خاص تخلص استعمال نہیں کیا بلکہ کہیں رومی، کہیں ملائے روم، کہیں جلال اور کہیں مولانا لکھا ہے. دراصل روایت سے اِسی انحراف کے سبب دوسرے لوگوں کو شاعر کی شناخت میں اس قدر دقت کا سامنا کرنا پڑا اور دیوان برابر اُسی شخص سے منسوب ہوتا رہا جس کا نام اس میں بڑی کثرت سے استعمال ہوا ہے۔

اب ہم پھر اُس کی غزلوں کی طرف آتے ہیں۔ عظیم غنائی شاعری لازماً داخلی ہوتی ہے۔ یہ درحقیقت شاعر کی زندگی کے کسی اثر انگیز یا سرمستانہ موڈ کا اظہار ہوتا ہے۔ گزشتہ باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ رومی کس قدر شدید جذباتی فضا میں رہتے تھے۔ یہ بذاتِ خود خلوص اور بے ساختگی کی ایک اعلیٰ ضمانت تھی اور اِن کے بغیر کوئی اہم ادبی کارنامہ سرانجام دینا ممکن نہیں ہوتا۔ پھر یہ کہ رومی کے گہرے احساسِ موسیقی کے طفیل اُن کے آہنگ میں لطافت کی شیرینی بھی گھلی ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ہم انھیں دنیا کے عظیم ترین غنائی شاعروں میں شمار کرتے ہیں۔

ادب کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ کسی غنائی نظم کے مطالعے میں ہمیں اُس جذبے کی خاصیت اور ماہیت کا کھوج لگانا چاہیئے جو اس کی تخلیق کا باعث ہوا اور ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ جذبے کا اظہار کس انداز میں ہوا کیونکہ ایک اچھی غنائی نظم کے لیے ضروری ہے کہ اُس کا مطالعہ ہمیں قائل کر دے کہ اس میں عمدہ احساس پیش کیا گیا ہے۔ اُسے اپنے اظہار کے دل نشیں خلوص سے ہمیں متاثر کرنا چاہیئے۔ اس کی زبان اور پیکر تراشی صرف حسن اور صفائی ہی سے متصف نہیں ہونی چاہیئے بلکہ موزونیت سے بھی یا اُس ہم آہنگی سے جو ہر قسم کے فن میں موضوع اور اس کے ذریعۂ اظہار میں ضروری ہوتی ہے۔ ۵

اِس بات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم دیوان پر ایک نظر دوڑاتے ہیں۔ پہلی قابلِ غور چیز اُس جذبے کی خاصیت اور ماہیت ہے جو جذبہ اس کی شاعری کی تخلیق کا باعث ہوا۔ اور اس کی تخلیقی قوت کا سرچشمہ جذبۂ عشق تھا۔ اور عشق کیا ہے؟ :

عشق است در آسمان پریدن — صد پردہ بہر نفس دریدن

اول نفس از نفس گسستن آخر قدم از قدم بریدن
نادیدہ گرفتن ایں جہاں را مردیدۂ خویش را ندیدن
زاں سوئے نظر نظارہ کردن در کوچہ سینہا دویدن

رومی کے لیے عشق وہ شے نہیں جسے ڈی ایچ لارنس "ربڑ کی گڑیوں" کے لیے کشش کہتا ہے۔ یہ تو اپنی غیر فانی ذات کی دریافت کی ارفع اور ناقابلِ تعرض لگن ہے۔ صرف عشق اور عاشق ہی تاابد زندہ رہتے ہیں۔ باقی سب کچھ فانی ہے۔ کسی شخص کی سب سے بڑی بدنصیبی یہی ہے کہ وہ بغیر عشق کے زندگی بسر کر دے اور عشق کرنے سے مراد ہے پُرجوش اور بھرپور زندگی گزارنا:

آں روح را کہ عشقِ حقیقی شعار نیست نابودہ بہ کہ بودن او غیرِ عار نیست
در عشق مست باش کہ عشق ہست ہرچہ ہست بے کار و بارِ عشق بر یار بار نیست
عشق است و عاشق است کہ باقیست تا ابد
دل جز بریں منہ کہ بجز مستعار نیست
تا کے کنار گیری معشوق مردہ را جاں را کنار گیر کہ او را کنار نیست
نظارہ گر مباش دریں راہ منتظر واللہ کہ ہیچ مرگ تبرز انتظار نیست

رومی مذہبِ عشق کے علاوہ کسی اور مذہب سے واقف نہیں۔ عشق ملک، مسلک اور رنگ کی حد بندیوں سے فائق ہوتا ہے۔ رومی ایران یا روم کے شاعر نہیں — وہ تو ایسا مغنّی ہیں جو ساری کائنات کے لیے نغمہ سرا ہیں اور اُن چیزوں کی ترجمانی کرتے ہیں جو اِس میں بے حس و حرکت اور بلا استعمال و مقصد خوابیدہ پڑی ہیں:

چہ تدبیر اے مسلماناں کہ من خود را نمی دانم
نہ ترسا نہ یہود م من نہ گبرم نہ مسلمانم
نہ شرقیم نہ غربیم نہ بریم نہ بحریم!
نہ از کان طبیعیم نہ از افلاک گردانم

نہ از ہندم نہ از چینم نہ از بلغار و سقینم
نہ از ملک عراقینم نہ از خاکِ خراسانم
مکانم لامکاں باشد نشانم بے نشاں باشد
نہ تن باشد نہ جاں باشد کہ من از جانِ جانانم
دوئی از خود بدر کردم یکے دیدم دو عالم را
یکے جویم یکے دانم یکے بینم یکے خوانم

رومی حقیقی معنوں میں ایک عظیم فن کار ہیں۔ وہ موت سے خائف نہیں کیونکہ وہ ایک تخلیقی فن کار کی حیثیت سے اپنی لافانی ذات سے فیضان حاصل کرتے ہیں جس کو زوال ہے نہ موت۔ بلکہ وہ تو مسلسل نشو و ارتقا حاصل کرتی رہتی ہے۔ بطور ایک مصور کے وہ بیک وقت عظیم بھی ہیں اور رفیع بھی۔ وہ ہر لمحے ایک پیکرِ جمیل تشکیل کرتے ہیں۔ اُن کی تصویر کشی کا کینوس محدود نہیں ہوتا کیونکہ اُن کا موضوع لافانی انسان ہے۔ وہ روح جو تخلیقِ کائنات سے پہلے بھی موجود تھی ۔۔ وہ روح جس کی خاطر کائنات تخلیق کی گئی ہے۔

اُن کا موضوع ذات ہے جو بیک وقت محدود بھی ہے اور سب محدودیوں اور حد بندیوں سے ماورا بھی۔ ہر چیز اُس کے گرد گھومتی ہے:۔ وہ کائنات اور تخلیق کا مرکز ہے اور اُسے ابدیت کا راستہ اپنی ہی ذات میں ملتا ہے۔ مختصراً رومی کا نظریہ عشق اور زندگی کے بارے میں یہی کچھ ہے جسے وہ طبلے کی تھاپ کے ساتھ باآوازِ بلند الاپتے ہیں اور آپ کو بھی اپنے ساتھ شامل ہونے پر اکساتے ہیں:

اے عاشقاں اے عاشقاں ہنگامِ کوچ است از جہاں
در گوشِ جانم میرسد طبلِ رحیل از آسماں
نک سارباں برخاستہ قطارہا آراستہ   از ما حلالے خواستہ چہ خفتہ اید اے کارواں
اے دل سوئے دلدار شو اے یار سوئے یار شو
اے پاسباں بیدار شو خفتہ نشاید پاسباں

ہر سوے بانگ و مشغلہ ہر کوے شمع و مشعلہ
کامشب جہانِ حاملہ زاید جہانِ جاوداں

یہ ایک اعلیٰ و ارفع جذبہ تھا۔ زندگی سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کا اصل سرچشمہ۔ جس نے رومی کی شاعری میں عشق اور ہمدردی کی روح پھونک دی۔ وہ سرِ زندگی کو فاش کرنے کی جرأت رکھتے ہیں اور عشق اور ایمان کی طاقت سے کائنات کے مختار بن جاتے۔ خود تخلیق کا یہی مرغوب مقصد ہے۔ الغرض یہ ہے رومی کے فیضان کی ماہیت اور خاصیت۔

ابھی ہمیں اس بات کا جائزہ لینا ہے کہ رومی اپنے جذبات کی ترجمانی کس انداز میں کرتے ہیں۔ اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے ہم ایک غزل کا مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں اپنے آپ سے کچھ اس قسم کے سوال کرنے ہوں گے: کہ آیا یہ غزل ایک عمدہ احساس کی حامل ہے؟ آیا یہ اپنے خلوص کی تاثیر سے آپ کو متاثر کرتی ہے؟ آیا اس کی زبان اور پیکر تراشی صرف حسن اور صفائی ہی سے نہیں بلکہ موزونیت سے بھی متصف ہے؟ اور آیا اس میں موضوع اور اس کے ذریعۂ اظہار میں کسی قسم کی ہم آہنگی بھی ملتی ہے یا نہیں؟

لیجیے یہ غزل دیکھیے:

دوش من پیغام کردم سوئے تو استارہ را
گفتمش خدمت رساں از من تو آں مہ پارہ را
سجدہ کردم گفتم آں خدمت بداں خورشید بر
کو بتابش زر کند مر سنگ ہائے خارہ را
سینۂ خود باز کردم زخم ہا بنمودمش
گفتمش از من خبر کن دلبرِ خوں خوارہ را
سو بہ سو گشتم کہ تا طفلِ دلم ساکن شود
طفل خسپد چوں بجنباند کسے گہوارہ را
طفلِ دل را شیر دہ، ما را ز گریہ اش وارہاں
اے تو چارہ کردہ ہر دم صد چو من بیچارہ را

شہر وصلت بودہ است آخر نہ اول جای دل
چند داری در فریبی ایں دلِ آوارہ را
من خمش کردم ولیکن از پے دفع خمار
ساقیا سرمست گرداں نرگس خمارہ را

۵۔ رومی کی غزلوں کی خصوصیات

رومی کی غزلوں کی پہلی نمایاں خصوصیت جو ہمیں متاثر کرتی ہے، وہ ان کی شاعری کی حد درجہ موضوعی طینت ہے۔ تاہم اس قدر موضوعی ہوتے ہوئے بھی وہ حقیقتہً آفاقی ہے۔ اُن کے جذبات کی صدائے بازگشت ہمارے دل کے ایوانوں میں گونجتی ہے۔ وہ بڑی کامیابی سے ہمیں اپنا موید بنا لیتے ہیں اور اپنی دِلی کیفیت کا رنگ ہماری زندگیوں میں گھول دیتے ہیں۔ اسی قسم کے شاعر کے بارے میں براؤننگ نے لکھا تھا کہ ایک موضوعی شاعر جو اپنی ہی ذات کا مطالعہ کرتا ہے اور اپنی ذات کے توسط سے مطلق خدائی روح سے التجا کرتا ہے، اُن دائمی خوشنما صورتوں کو موضوعِ سخن بنانا زیادہ پسند کرے گا جو اُس کی داخلی تنویر و توانائی کو وافر طور پر بلا خلل اندازی نمایاں کرتی ہیں۔ وہ زمین اور سمندر کی اُس خاموشی کو منتخب کرتا ہے جس میں وہ انفرادی حیثیت سے اپنے دل کی دھڑکن بآسانی سن سکتا ہو اور اپنے گرد و پیش کے انسانوں کے گوناگوں تجربات کی شکل میں فطرت کے پُرشور، پیچیدہ مگر نامکمل اظہارات سے صرفِ نظر کرتا ہے جو اُس کی دماغی سرگرمیوں کو الجھاتے اور دباتے ہیں۔

جس جذبے سے رومی نے فیضان حاصل کیا وہ فطرتاً ایسا تھا کہ اُس نے رومی کے لیے اپنے تجربے کے علاوہ کسی اور تجربے کی بات کرنا ناممکن بنا دیا تھا۔ مثال کے طور پر انھوں نے اپنے اضطرابِ شب کی کیفیت بیان کی ہے۔ رومی کا ہر طالب علم بتا سکے گا کہ یہ سراسر اُن کی ذاتی روئداد ہے لیکن کتنے لوگ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روئداد ذاتی ہوتے ہوئے بھی آفاقی نہیں رہی؟ ملاحظہ کیجیے:

مرغ و ماہی ز من شدہ حیراں　　کایں شب و روز چوں نمی خسپد

پیش ازیں درعجب ہمی بودم	کاسماں نگوں نمی خسپد
آسماں خود کنوں زمن خیرہ است	کہ چرا ایں زبوں نمی خسپد
عشق برمن فسونِ اعظم خواند	دل شنید آں فسوں نمی خسپد

یا وہ نماز میں اپنی کامل محویت کی کیفیت بیان کرتے ہیں مضمون گو پیش پا افتادہ سہی لیکن دیکھیئے کہ رومی اسے کن شعری عظمتوں تک پہنچا دیتے ہیں:

چو نمازِ شام ہر کس بنہد چراغ و خوانے	منم و خیالِ یارے غم و نوحہ و فغانے
چو وضو ز اشک سازم بود آتش نمازم	در مسجدم بسوزد چو در رسد اذانے
عجباً نمازِ مستاں تو بگو درست ہست آں	کہ نداند او زمانے نہ شناسد او مکانے
عجباً دو رکعت است ایں عجباً چہارم است ایں	عجباً چہ سورہ خواندم چو نداشتم زبانے
در حق چگونہ کوبم کہ نہ دست ماند نے دل	دل و دست چوں تو بردی بدہ اے خدا امانے
بخدا خبر ندارم چو نماز می گزارم	کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

انسان کے تجربے کی ماہیت دراصل مختلف افراد میں بھی یکساں ہی رہتی ہے۔ رومی جب غم والم یا مسرت و راحت یا محبت اور فرقت یا کامیابی اور ناکامی کا نغمہ الاپتے ہیں تو وہ صرف اپنی ذات کا نہیں بلکہ بنی نوع انسان کا نغمہ الاپتے ہیں۔ اُس کا تجربہ اس قدر شدید اور قوی ہوتا ہے اور اس کا ارتعاش قاری کے دل کی تاروں کو ایسی قوت کے ساتھ چھیڑتا ہے کہ اُسے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے اُس کے اپنے ہی تجربے کو بڑی خوبصورت زبان میں پیش کر دیا گیا ہے۔

رومی کی آفاقی اپیل کا بڑا انحصار اس حقیقت پر بھی ہے کہ وہ لازمی طور پر زندگی ہی کا گیت گاتے ہیں۔ وہ سادہ تجربات کو بھی جوش اور ولولے کا لہجہ بخشتے ہیں۔ اور انھیں شوخ اور واضح نقوش کے ذریعے سے پیش کرتے ہیں۔ ان کی غزلوں میں مذہب اور فلسفے کے پیچیدہ اصول معقولی دائرے سے نکل کر عام لوگوں کی زندگی کا جزو بن گئے ہیں اور یہ صرف رومی جیسے عبقری ہی کا کام تھا۔ بعد ازاں یہی تکنیک انھیں بڑی کامیابی سے استعمال کرنا تھی اور مثنوی کے روپ میں اپنی طویل نظم لکھنا تھی۔ یہاں ہم صرف دیوان ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور اپنے نکتے کی صراحت کے لیے اس میں سے چند مثالیں پیش کرتے

ہیں، مثلاً وہ غزل ملاحظہ کیجیے جو سعدی کی رائے میں فارسی ادب کی بہترین غزل تھی اور جو اُس نے شاہِ شیراز شمس الدین کو بھجوائی تھی:

ہر نفس آوازِ عشق می رسد از چپ و راست
ما بہ فلک می رویم عزم تماشا کراست
ما بفلک بودہ ایم یارِ ملک بودہ ایم
باز ہماں جا رویم خواجہ کہ آں شہرِ ماست
خود ز فلک برتریم وز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم منزلِ ما کبریاست

عالمِ خاک از کجا گوہرِ پاک از کجا	گرچہ فرود آمدیم باز رویم ایں چہ جاست
بختِ جواں یارِ ما دادنِ جاں کارِ ما	قافلہ سالارِ ما فخرِ جہاں مصطفےٰ ست

پھر ایک دوسری غزل پیش کی جاتی ہے جس سے ہمارے موقف کی باحسن وجوہ صراحت ہو جاتی ہے۔ اور دیوان میں ایسی غزلیں کثیر تعداد میں موجود ہیں:

ہم رنگِ جماعت شو تا لذتِ جاں بینی	در کوئے خرابات آ تا دُردکشاں بینی
در کش قدحِ سودا ہل تا نشوی رسوا	بربند دو چشمِ سر تا چشمِ نہاں بینی
بکشائی دو دست خود گرمیلِ کنار ستت	بشکن بتِ خاکی را تا روئے بتاں بینی
از بہرِ عجوزے را چندیں چہ کشی کابیں	وز بہرِ سہ ناں تا کے شمشیر و سناں بینی
تک ساقی بے جورے در مجلسِ او دورے	در دور درآ بنشیں تا کے دوراں بینی
ایں جا بست ربا بنگر جانے دہ و صد بستاں	گرگے و سگے کم کن تا مہرِ شباں بینی
گفتی کہ فلانے را برید زمن دشمن	رَو ترکِ فلانے کن تا ہست فلاں بینی
اندیشہ مکن اِلّا از خالقِ اندیشہ	اندیشۂ جاں بہتر کاندیشۂ ناں بینی
با وسعتِ ارض اللہ در حبس چہ چسپیدی	زاندیشہ گرہ کم کن تا شرحِ جناں بینی
خاموش شو از گفتن تا گفت بری یابی	از جان و جہاں بگذر تا جانِ جہاں بینی

رومی کے انتخابِ الفاظ کا حسن اُجاگر کرنے کے لیے زیادہ محنت کی ضرورت نہیں۔ ایک

ہی غزل سے اُن کے الفاظ کا جمال واضح ہو جاتا ہے :

ایں خواجہ را در کوئے ما در گل فرو رفتہ است پا
با تو بگویم حال او برخواں اذا جاء القضا
جبار وار و زنت او دامن کشاں می رفت او
تسخر کناں بر عاشقاں بازیچہ دیدہ عشق را
اے خواجہ سرمستک شدی بر عاشقاں خنبک زدی
مست خداوندی خودی کشتی گرفتہ با خدا
بس مرغ پراں در ہوا از دامہائے او جدا
می آید از چرخ قضا بر سینہ اش تیر بلا

ایک غزل گو کی حیثیت سے رومی کی عظمت کا تیسرا سبب ان کا فلسفۂ حیات ہے ۔ کوئی شخص عظیم شاعر بن ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ متبحر فلسفی بھی نہ ہو (۹) کسی اور باب میں رومی کے فلسفے پر تفصیلی بحث ملے گی لیکن یہاں اس قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ وہ اُن لوگوں میں نہ تھا جو ٹاٹ کا جامہ پہننے کی وکالت کرتے ہیں ۔ انسانیت کا تابناک مقدر ان کی نگاہوں کے سامنے تھا بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ انھیں اپنی شاعری پر بھی بے پناہ اعتماد تھا کہ وہ انسانیت کو اُس تابناک منزل تک لے جائے گی جس کا وہ عالمِ خیال میں مشاہدہ کر رہے تھے ۔

ویسے رومی نے خود فنِ شاعری سے بیزاری کا اظہار کیا ہے لیکن صرف اس خیال سے اسے اختیار کیا کہ شاید اسی ذریعے سے وہ اپنا پیغام لوگوں تک پہنچا سکیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ جو دوست میرے پاس آتے ہیں میں اُن کی دلداری کے لیے شعر کہتا ہوں ، تاکہ اُن کی توجہ لگی رہے ۔ ورنہ کہاں میں اور کہاں شعر ! خدا کی قسم ! میں شعر سے بیزار ہوں ، اس سے بُری چیز میرے نزدیک کوئی نہیں ۔ [۱۰]

اس بات سے بڑی حد تک اندازہ ہوتا ہے کہ اُن کی شاعری کا ولولہ کس قدر فطری اور بے ساختہ تھا ۔ "فن برائے فن" کے مبہم نظریے کے حامی فوراً فتویٰ صادر کر دیں گے کہ

رومی تو ایک مبلغ تھے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ شاعرانہ عظمت کی شرائط پورا کرنے کے لیے شاعر کو شعوری طور پر ضرور کسی اخلاقی مقصد کے ماتحت لکھنا چاہیئے لیکن اس کا بھی کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ ہم شاعر سے صرف اِس بات پر دست وگریباں رہیں کہ وہ اپنی شاعری کے روپ میں کوئی فلسفہ پیش کرتا ہے۔ ہمارا مطالبہ تو صرف اِسی قدر ہے کہ اُس کا فلسفہ تخیل اور احساس میں ڈھل کر سامنے آئے۔ ایک نقشِ جمال کی صورت میں نمودار ہو اور ایک سچے شاعرانہ اظہار کا پیکر اختیار کرے تاکہ اُس کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم پر وہ واضح فرق عیاں ہو جائے جو فلسفیانہ حقیقت کے اظہار کے لیے اُس کی شاعری میں اور عام نثری بیان میں موجود ہوتا ہے [۱۱]

مثال کے طور پر دیکھیے اِس غزل میں رومی ایک عظیم شاعر ـــ ایک خلّاق اور ایک مفکر ـــ کی حیثیت سے جلوہ گر نظر آتے ہیں:

صورت گر نقاشم ہر لحظہ بتے سازم — وآنگہ ہمہ بتہا را در پیشِ تو بگدازم
صد نقش برانگیزم با روح درآمیزم — چوں نقشِ ترا بینم در آتشش اندازم
تو ساقیِ خمارے یا دشمنِ ہشیارے — یا آنکہ کنی ویراں ہر خانہ کہ برسازم
جاں ریختہ شد با تو آمیختہ شد با تو — چوں بوئے تو دارد جاں جاں را ہلہ بنوازم
ہر خوں کہ ز من روید با خاک تو میگوید — با مہر تو ہمرنگم با عشق تو انبازم
در خانۂ آب و گِل بے تست خراب ایں دل — یا خانہ درآ اے جاں یا خانہ بپردازم

رومی کو ساز و سنگیت سے ایک والہانہ لگاؤ تھا اور اس معاملے میں وہ اس قدر حساس واقع ہوئے تھے کہ ایک زرکوب کی ہتھوڑی کی مسلسل آواز نے سماع کا اثر پیدا کر دیا۔ اُن پر وجد کی کیفیت طاری ہو گئی اور زبان سے شعروں کا چشمہ رواں ہو گیا۔ چنانچہ ایسی سرشت وطبیعت ہی کے سبب انھوں نے اپنے وجدان سے اپنی غزلوں کے لیے ایسی بحریں اور ایسے الفاظ منتخب کیے جن سے زبان و بیان کا حسن دوچند ہو گیا۔ دیوان کے بے بہا خزانے میں بڑے نادر اور انمول نمونے موجود ہیں۔ ذرا یہ ایک نمونہ ملاحظہ ہو:

ہر لحظہ بشکلے بت عیار برآمد — دل برد و نہاں شد
ہر دم بلباسے دگر آں یار برآمد — گہ پیر و جواں شد

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ — خود رند سبو کش

خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد — بشکست و رواں شد

خود گشت صراحی و مے و ساغر و ساقی — خود بزم نشیں شد

خورد آں مے و سرمست ببازار بر آمد — شور دل جاں شد

رومی سخنے گفت و نگفتہ است و نگوید — کس در ہمہ عالم

مردود شدہ آں کہ بہ انکار بر آمد — مردود جہاں شد

رومی کے لیے عشق ایک آغاز کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور ایک انجام کی بھی۔ اسے وہ طبیب جملہ علت ہا' کہتے ہیں۔ عشق ایک طرح کی دیوانگی ہے جسے جنم دینے اور ارتفاع بخشنے میں موسیقی ممد و معاون بنتی ہے۔ موسیقی انسان میں وجد اور سرمستی کی ایسی کیفیت پیدا کر دیتی ہے کہ وہ حیات اور حقیقت کی ایک جھلک دیکھ لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے۔ رومی کی اکثر غزلیں نہایت وجد آفریں اور دل نشین ہیں۔ ایک غزل کے چند اشعار دیکھیے:

زہے عشق زہے عشق کہ ماراست خدایا
چہ نغزست و چہ خوبست و چہ زیباست خدایا
چہ گرمیم چہ گرمیم ازیں عشق چو خورشید
چہ پنہاں و چہ برہان و چہ پیداست خدایا
فتادیم فتادیم بدانساں کہ نخیزیم
ندانیم ندانیم چہ غوغاست خدایا
چہ نقشست چہ نقشست بر ایں صفحۂ دلہا
عزیبست عزیبست زبالاست خدایا
خمش باش خمش باش کہ تا فاش نگردد
کہ اغیار گرفتست چپ و راست خدایا
نہ دامست نہ زنجیر ہمہ بستہ چرائیم
چہ بندست و چہ زنجیر کہ برپاست خدایا

شاعری، فن اور ادب بذاتِ خود رومی کے مقصود و مطلوب نہ بن سکتے تھے کیونکہ اپنے تصورات کی دلفریب ادائیگی یا محض الفاظ کی مرصع کاری انھیں مطمئن نہیں کر سکتی تھی اور اپنے معاشرے کو محظوظ کرنا بھی اُن کے پیشِ نظر نہ تھا۔ اُن کا سروکار دراصل پوری انسانیت سے تھا۔ جب تک دُنیا میں بدی، ناانصافی اور تعصب موجود ہیں شاعری کی کوئی بھی مقدار بطورِ جواز پیش نہیں کی جاسکتی۔ رومی کا مقصود بلند تر تھا اور تصورات ارفع تر۔ شاعری تو حصولِ مقصد کا محض ایک ذریعہ تھا اور مقصد ذاتِ خداوندی سے کمتر کچھ نہ تھا۔

رومی صرف ایک ہادی کو جانتے ہیں۔ صرف ایک ہدایت کی پیروی کرتے ہیں اور ایک ہی منزلِ مقصود کی طرف گامزن ہیں۔ ہادی تو رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ ہدایت قرآنِ حکیم ہے اور منزلِ مقصود اللہ تعالیٰ! انسان کی بے پایاں صلاحیتوں پر رومی کا یقین بڑا اثر انگیز ہے۔ وہ موت اور المناک اذیت کی یوں تحقیر کرتے ہیں کہ آپ خود کو ان کے ساتھ اُن جانی بلندیوں پر اُڑتا محسوس کرتے ہیں۔ اسرارِ حیات کی کشود کی سعی پیہم میں وہ جنت سے کمتر کسی شے پر راضی نہیں ہوتے اور وہ بھی کوئی ایسا انعام نہیں ہے کہ انسان اپنی سعی جلیل سے ہاتھ روک لے کیونکہ وہ تو دیدارِ خداوندی کے علاوہ کسی اور چیز پر اکتفا کرنے والے نہیں — اور حقیقتِ مطلقہ کی موجودگی میں بھی یہ چھوٹی سی مخلوق اپنی حیثیت برقرار رکھتی ہے اور ایسے حوصلے کا مظاہرہ کرتی ہے کہ مفقود و نابود ہو کر نہیں رہ جاتی۔

رومی کے نظامِ حیات میں حرمان و یاس کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ ہراُس خوف و خطر کو بیخ و بُن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں جس سے زندگی کے ارتقا اور اظہار کا ولولہ ماند پڑ جائے۔ وہ اپنا عارضی جامہ بھی اتار پھینکتے ہیں کہ اس سے وہ ربانی چنگاری پوشیدہ رہ جاتی ہے جو اس کے اندر موجود ہے۔ اور وہ بآوازِ بلند پکار اُٹھتے ہیں:

از آب و آتش نیستم وز بادِ سرکش نیستم
خاکِ منقش نیستم من بر ہمہ خندیدہ ام

حقیقت ظاہری اشکال و اسالیب کی پابند نہیں ہوتی بلکہ اُن سے ماورا ہوتی ہے۔ وہ جنت میں جس قدر درخشاں نظر آتی ہے اُسی قدر مسجد و کلیسا میں بھی تاباں رہتی ہے۔

مذہبِ دل ہی واحد قدر و قیمت والی چیز ہے اور اس پر کسی خاص مسلک کی اجارہ داری نہیں سب مسالک درحقیقت ایک ہی ہیں :

ایں زماں و آں زماں بیضہ است و مرغے کاندر اوست
مظلم و اشکستہ پر باشد حقیر و مستہاں
کفر و ایماں داں دریں بیضہ سفید و زرد را
واصل و فارق میانِ شاں برزخ لایبغیاں
بیضہ را چوں زیر پر خویش پرورد از کرم
کفر و دیں فانی شد و شد مرغ وحدت پرفشاں

اس انعام کے حصول کے لیے یقینِ محکم کی مسلسل رہبری اور عشق کے فیض سے بے انتہا کاوشں شرطِ لازم ہے۔ انسانی زندگی کا سفینہ اپنے سفر میں قدم قدم پر مہیب اندیشوں اور خطروں سے دوچار رہتا ہے۔ منزل پر بعافیت پہنچنے کے لیے کسی صاحبِ نظر کی بصیرت افروز قیادت ضروری ہے۔ حضورِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پیروی فہم اور لگن کے ساتھ کی جائے تو گمراہی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رومی تنبیہ کرتے ہیں :

چشم اگر داری تو کورانہ میا ۔۔۔ ور نداری چشم دست آور عصا
آں عصائے حزم و استدلال را ۔۔۔ چوں نداری دیدہ می کن پیشوا
ور عصائے حزم و استدلال نیست ۔۔۔ بے عصاکش بر سرِ ہر رہ مہ ایست
گام زاں ساں نہ کہ نابینا نہد ۔۔۔ تا کہ پا از سنگ و از چہ وارہد ۱۲

رومی بتاتا ہے کہ استاد و رہبر کے بغیر مقصد و منزل تک رسائی بہت دشوار ہے :

ہر کہ در رہ بے قلاوزے رود ۔۔۔ ہر دو روزہ راہ صد سالہ شود
ہر کہ تازد سوئے کعبہ بے دلیل ۔۔۔ ہمچو ایں سرگشتگاں گردد ذلیل ۱۳
ہر کہ گیرد پیشہ بے اوستا ۔۔۔ ریشخندے شد بشہر و روستا

فارسی میں صوفیانہ عبقریت کا اظہارِ عالیہ رومی کے ذریعے سے عمل میں آیا۔ صوفیانہ شاعری کے وسیع منظر میں وہ ایک پُر وقار قلۂ کوہ کی طرح کھڑا نظر آتے ہیں جبکہ ماقبل و مابعد کے

دوسرے بے شمار شعرا اُن کے مقابلے میں دامنِ کوہ کے مکین معلوم ہوتے ہیں۔ اُن کی قائم کردہ مثال بہت ہی جاذبِ توجہ ثابت ہوئی۔ رومی کی فکر اور زبان کا اثر اس کے بعد کی سب صدیوں میں شدت سے محسوس کیا گیا۔ پھر تو ہر وہ صوفی جو فارسی کی شُدبُد رکھتا تھا اُن کی غیر متنازع سیادت کو تسلیم کرنے لگا۔ [۱۴]

ہم نے اب تک رومی کی عظمت کے نمایاں اسباب کا اجمالی جائزہ لیا ہے، جو ایک غزل گو شاعر کی حیثیت سے انھیں حاصل ہے۔ اب ہم ان کی غزلوں کی اہم خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔

ان کی غزلوں کی اولین اور اہم ترین خصوصیت تصوف ہے اور تصوف کے بارے میں یہاں اتنا کہہ دینا ہی کافی ہے کہ وہ ایسی کیفیت ہے جس میں شاعر اقلیمِ ربانی کی پہنائیوں میں پرواز کرتا ہے۔ اور پھر کوئی خاص تجربہ حاصل کر کے اُسے بعد از اں احاطۂ بیان میں لاتا ہے علم کے سرچشمے کے طور پر رومی وجدان و وحی پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ اسی لیے اُن کے ہاں اقلیمِ تصوف کو ایک حقیقی حیثیت حاصل ہے۔ وحی کے امکانات کے بارے میں تفصیلی بحث کا یہ موزوں موقع و محل نہیں، اس کا اور متعلقہ مسائل کا ذکر فکرِ رومی کے باب میں آئے گا۔ البتہ یہاں صرف اس اشارے ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ "اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقتِ مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے، دوسرے کے سامنے زمانی۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کی لِقا کے آرزومند جو باعتبار اس منصب کے جو انھیں زندگی میں حاصل ہے، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے، فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔" [۱۵]

ادبیات کی تاریخ میں رومی سے عظیم تر داعیٔ عشق بمشکل ہی نظر آئے گا۔ وہ عشق کے محض مبلغ ہی نہ تھے بلکہ اس پر خود عامل بھی تھے۔ وہ اپنی شاعری میں ہر چیز کی کسی نہ کسی خوبی اور خوبصورتی کا پہلو نکال لیتے ہیں حتیٰ کہ بدی بھی جو ناگوار و نازیبا معلوم ہوتی ہے، زندگی کی ترکیب و تشکیل میں بخوبی اپنی جگہ پاتی ہے۔ بحیثیت ایک صوفی کے وہ اپنے مقصد میں اس قدر گم تھے کہ انھیں کئی ناہمواریوں اور ناموزدنیوں سے صرفِ نظر کرنا پڑتا تھا جس پر نازک مزاج ناقد ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ بطور ایک شاعر کے وہ اپنے صوفیانہ نظریات اپنی صلاحیت کے مطابق نہایت دلفریبی سے پیش کرتے ہیں [16]

رومی کا اسلوب بڑا نازک اور تہ دار ہے۔ اس کا تجزیہ کوئی آسان بات نہیں۔ تاہم اس کے عمومی نقوش سادہ اور معین ہیں۔ "مثنوی" میں رومی کا اسلوب اپنی کامل ترقی یافتہ صورت میں سامنے آتا ہے۔ وہ قاری میں وسعت اور آزادی کا ایک جوش انگیز اور فرحت افزا احساس پیدا کر دیتا ہے کیونکہ رومی کی منطقی مناسبتوں کی تحقیر، رسوم و روایات پر سرزنش، روزمرہ کی عامیانہ بول چال کا بے باکانہ استعمال اور جانے پہچانے اور عام واقعات و اشیا کی کثیر تصویریں قارئین کے لیے پسندیدہ ٹھہرتی ہیں۔ "مثنوی" ایک ایسے سمندر کی طرح ہے جس کی کوئی گزرگاہ نہیں، اس کے کوئی حدود نہیں، نظریے کے "دانہ" اور "کاہ" کے درمیان کوئی حدِ فاصل مقرر نہیں۔ متن اور اس کی تشریح میں ایک فطری اور بے ساختہ ہم آہنگی سے صاف پتا چلتا ہے کہ جمالیات اور ہر دوسرے میدان میں رومی کا فلسفہ پوری طرح وحدت الوجودی نظریے سے متاثر ہے۔ [17]

علوِ فکر اور شوکتِ اظہار میں رومی نغمے کے عظیم اساتذۂ فن سے بھی بازی لے جاتے ہیں۔ وہ اپنے نغموں میں اکثر اوقات بے ساختہ و بے کاوش بلند آہنگ راگ الاپتے ہیں۔ اُن کی تیز نگہی اور نکتہ رسی نے ان کی شاعری کو ایک ایسی سرفرازی عطا کی ہے جو آسمان کی بلندیوں کو چھو لیتی ہے۔ ان کی غزلیات جذبات سے بھرپور اور وجد آفرینی کی قوت سے مملو ہیں۔ اُن کے الفاظ موزوں و منتخب ہوتے ہیں، جن میں تصنع کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جگہ جگہ کوئی نہ کوئی عمدہ خیالی تصویر بھی اُبھرتی جاتی ہے۔ [18]

بے شمار اشعار اسی ذہنی کیفیت میں لکھے گئے ہیں اور وہ اشعار اُن کی شاعری کی صوفیانہ فطرت کے بہترین نمونے قرار پاتے ہیں۔ اُن میں سے بعض یہاں درج کیے جاتے ہیں:

(الف) زیں ہمرہاں سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتند یافت می نشود جستہ ایم ما گفتم آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

(ب) می گفت در بیاباں رند دہن بریدہ صوفی خدا ندارد او نیست آفریدہ

(ج) حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست خام بدم، پختہ شدم، سوختم

فارسی غزل میں وحدت نہیں ہوتی۔ ایک شعر میں کوئی ایک خیال یا جذبہ بیان کیا جاتا ہے اور ضروری نہیں کہ ایک شعر دوسرے شعر سے مربوط اور متحد بھی ہو۔ غزل کے اشعار فکری اعتبار سے منتشر ہوتے ہیں اور اس میں کسی خاص تخیل یا جذبے کا اظہار تسلسل سے نہیں ہوتا۔

"ایرانیوں کا تتلی کا سا بیتاب تخیل گویا ایک نیم مستی کے عالم میں ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف اڑتا پھرتا ہے اور وسعتِ چمن پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالنے" کے ناقابل نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے گہرے افکار اور جذبات غیر مربوط اشعار (غزل) میں ظاہر ہوتے ہیں، جو اس کی فنی لطافت کا آئینہ ہیں۔" ۱۹ لیکن رومی کے ہاں یہ اصول مستثنیٰ بن جاتا ہے۔ وہ شاید اولین فارسی شاعر ہیں جن کی غزلیں ایک ہی مسلسل جذبے کا اظہار ہوتی ہیں اور جن میں کیفیت یا مضمون کی وحدت نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ اُن کے دیوان میں اکثر و بیشتر ایسی غزلیں ملتی ہیں جنھیں کوئی نہ کوئی عنوان دیا جاسکتا ہے ۲۰

رومی کی غزلوں میں وحدتِ خیال اور تسلسلِ کیفیت کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے صرف اُسی وقت شعر کہے جب کسی خاص ذہنی کیفیت میں اُن پر شعر گوئی کا جذبہ وارد ہوتا جیسا کہ شبلی لکھتے ہیں کہ رومی کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں اور اسی وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا آتا ہے ۲۱ اُن کے سوانح نگار بتاتے ہیں کہ اُن کی اکثر غزلیں برجستہ کہی ہوئی ہیں جبکہ شاعر قونیہ کی مولویہ خانقاہ کے ایک ستون کے گرد اگرد عالمِ بیخودی میں آہستہ آہستہ گردش کرتا جاتا تھا۔ مثال کے

طور پر محبوب سے ملاقات کی سرخوشی کی کیفیت کو یوں ادا کیا گیا ہے:

معشوقہ بہ ساماں شد تا باد چنیں بادا
کفرش ہمہ ایماں شد تا باد چنیں بادا
زاں طلعت شاہانہ زاں مشعلۂ خانہ
ہر گوشہ چو بستاں شد تا باد چنیں بادا
غم رفت و فتوح آمد شب رفت و صبوح آمد
خورشید درخشاں شد تا باد چنیں بادا

رومی ایک محرم راز ایک رفیق کے آرزو مند ہیں جسے وہ اپنے دلی اسرار میں شریک کر سکیں۔ اس آرزو کا اظہار ایک غزل مسلسل میں ہوا ہے۔ یہ کیفیت استعجاب کی بھی ہے اور دریافت کی بھی۔ یہ ایک متناقض حقیقت ہے اور رومی متناقض حقائق کو نہایت چابک دستی اور خوبصورتی سے پیرایۂ شعر میں ڈھال دیتے ہیں:

کنارے ندارد بیابانِ ما — قرارے ندارد دل و جانِ ما
جہان در جہاں نقش صورت گرفت — کدامست ازیں نقش ہا آنِ ما
چو در رہ بہ بینی بریدہ سرے — کہ غلطاں رود سوئے میدانِ ما
ازو پرس ازو پرس اسرارِ دل — کزو بشنوی سرّ پنہانِ ما
چہ بودے کہ یک گوش پیدا شدے — حریف زبان ہائے مرغانِ ما
چہ بودے کہ یک مرغ پرّاں شدے — بروطوق سرّ سلیمانِ ما
چہ گوئیم چہ دانم کہ ایں داستاں — فزونست از حد و امکانِ ما

اور پھر شاعر کی یہ کیفیت بھی ملاحظہ ہو جبکہ وہ رفیق کی تلاش میں اندھیروں میں بھٹکتا نہیں پھرتا بلکہ وہ اس تک رسائی کی راہ معلوم کر چکا ہے اور خود اعتمادی کی قوت حاصل کر چکا ہے۔ ایک صوفی یوں کہے گا کہ وہ حالتِ بقا میں ہے:

ما دل اندر راہ جاں انداختیم — غلغلے اندر جہاں انداختیم
ما ز قرآں برگزیدیم مغز را — پوست را پیشِ سگاں انداختیم

جبہ و دستار و علم و قیل و قال — جملہ در آبِ رواں انداختیم
از کمانِ شوق تیر معرفت — راست کردہ بر نشاں انداختیم

کبھی کبھی رومی جب اپنی پوری کیفیت کو ایک ہی غزل میں بیان نہیں کر پاتے تو پھر وہ اکثر اُسی بحر اور قافیے میں دوغزلہ اور سہ غزلہ لکھ دیتے ہیں۔ گاہے گاہے وہ بڑے دلکش مکالمے کی شکل میں دل کی بات زبان تک لے آتے ہیں:

گفتم شہا بس قطرہ ہا در ہجر تو باریدہ ام
گفتا چہ غم ہر قطرہ را من لولوئے مکنوں کنم
گفتم شہا بسیار دیدہ نیا لودم بخواب
گفتا شبے را صد شبے در عمر تو افزوں کنم

شعرِ رومی کے براہ راست اظہار کی ولولہ انگیز قوت اور وجد آور جوش و خروش کسی دوسرے شاعر کے ہاں نہیں ملتے۔ اُن کی غزلوں میں ایک عاشق کے کرب و اضطراب کی صدائے بازگشت سنی جا سکتی ہے۔ اُن میں کوئی صناعی یا مرصع کاری نہیں ہوتی۔ وہ گوناگوں اور بوقلموں تجربات کا پُرجوش اور برجستہ اظہار ہیں۔ فن میں صنعت گری تو تکلف اور نمود پر دلالت کرتی ہے لیکن رومی اپنے بیان و اظہار کی صداقت کی خاطر اسلوب کا حسن بھی قربان کرنے سے دریغ نہیں کرتے۔

وہ اپنے احساسات کو ایسے صدق اور خلوص کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ ہمیں اُن کے دل کی دھڑکنیں بھی سنائی دینے لگتی ہیں۔ ہم براہ راست اُن کے تخیل کی پُرپیچ راہوں پر گامزن ہو جاتے ہیں اور کہیں بھی رہگزر مسدود نہیں پاتے۔ یہاں مثال کے طور پر ہمیں ایک ایسا عاشقِ صادق نظر پڑتا ہے جس سے محبوب اغماض کا برتاؤ کر رہا ہے۔ عاشق اپنے اِس شغلِ پیہم سے پژمردہ ہو گیا ہے اور اُسے اپنے مقابلے میں محبوب کی برتر حیثیت کا بخوبی احساس ہے لیکن محبوب کو بھلا عاشق کے نقطۂ نظر کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے اور اس کے دل کی کیفیات و واردات کا کیا پتا چل سکتا ہے کیونکہ محبوب کو تو عشق کے درد و آلام سے کبھی واسطہ ہی نہیں پڑا:

اے خداوند یکے یار جفا کارش دہ ‏ ‏ دلبر عشوہ گر و سرکش و خونخوارش دہ
چند روزے زپے تجربہ بیمارش کن ‏ ‏ باطبیبانِ دغا پیشہ سروکارش دہ
تابداند کہ شب ما بہ چساں می گزرد ‏ ‏ درد عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

پھر وہ اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ اگر وہ خود کبھی محبوب بن جائیں تو وہ کبھی ویسے ناز و انداز اختیار نہیں کریں گے جو اُن کے محبوب نے اختیار کر رکھے ہیں بلکہ اُس کے برعکس وہ تو ملاطفت سے پیش آئیں گے۔ بخشش بوسہ سے عاشق کو شاد کام کریں گے اور ہمیشہ ثابت قدم رہیں گے۔ دیکھیے اس کا اظہار کیسے حسین پیرائے میں ہوا ہے:

گر بدیں زاری تو بودی عاشق من ہر زماں ‏ ‏ بر دلت بخشیدمی و بوسۂ بخشیدمی
ور تو بودی ہمچو من ثابت قدم در راہِ عشق ‏ ‏ بر تو ہرگز چوں تو بر من دیگرے نگزیدمی
گرچہ بر جور و جفائے تو مرا قدرت بدے ‏ ‏ یا ز خلقم شرم بودے یا ز حق ترسیدمی

رومی اپنی بات بیک وقت براہ راست اور موثر انداز میں کرتے ہیں۔ ان کا لہجہ کبھی کبھی عشوہ گری کی ادائے دل ربائی اختیار کر لیتا ہے، مثلاً یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست
بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست
گفتی ز ناز بیش مرنجاں مرا برو
آں گفتنت کہ بیش مرنجانم آرزوست
یکدست جامِ بادہ و یکدست زلفِ یار
رقصے چنیں میانۂ میدانم آرزوست

رومی اُس الم و اذیت سے بخوبی آگاہ ہیں جو عشق کی میراث ہے اور اس کا بیان بے حد نشاط انگیز ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک غزل میں ہم ایک عاشق کو عالمِ تذبذب میں دیکھتے ہیں، وہ بڑے اشتیاق سے اپنے محبوب کا انتظار کر رہا ہے، اُسے اندیشہ ہے کہ محبوب عہدِ ملاقات کا پاس نہیں کرے گا لیکن محبوب کی نہایت غیر متوقع آمد

سے عاشق ایک پُر مسرت تجربے سے دوچار ہو جاتا ہے۔ اُسے بمشکل تمام اُس کی آمد کا یقین ہوتا ہے۔ عاشق اپنے غلبۂ استعجاب میں محبوب کو آنکھیں پھاڑے دیکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُسے یقین ہو جاتا ہے کہ یہ سراب یا عالمِ خواب نہیں ہے:

یار آمد زود خلوتیاں دوست دوست
دیدہ نامی کند، نیست غلط، اوست اوست

اس کیفیت کے ڈرامائی امکان کو شاعر کیسی عمدگی سے کام میں لایا ہے اور اُس نے ایک کشمکش کو کس قدر خوبصورتی سے قلم بند کر دیا ہے — اور صرف ایک عظیم غزل گو شاعر ہی اس پر قادر ہو سکتا ہے۔

حافظ جیسے شعرا نے ایسی صوفیانہ اصطلاحات وضع کی ہیں جنھوں نے گزشتہ صدی میں ایک نقاب یا ایک خاتون کی پنکھیا کا کام دیا ہے۔ ایسے شعرا قاری کا اشتیاق اور تجسس بھڑکاتے ہیں، اُسے مادے اور روح کے درمیان معلق رکھتے ہیں۔ اُس کی فراست کو اکساتے اور اس کی مسرت کو دوچند کر دیتے ہیں۔ کم و بیش ہر شعر نکتہ آفرینی کی بازی گری معلوم ہوتا ہے۔ عشق، شراب اور حسن کی تصویریں نہایت شوخ اور دلکش رنگوں میں بنائی جاتی ہیں شاعر اُن کے لیے ایسے عمدہ الفاظ و محاورات کا انتخاب کرتا ہے کہ ایک ہی غزل ایک مجرم پر بے خودی کا کیف طاری کر دیتی ہے اور ایک ولی کو ایک ارفع وجد سے لطف اندوز کرتی ہے [۲۲]۔

لیکن رومی کے ساتھ ایسا معاملہ نہیں۔ وہ لفظی اور باطنی معانی کو ایسا ہم وزن و مساوی نہیں رکھتے کہ قاری کے لیے معانی کا انتخاب غیر یقینی ہو جائے۔ ان کے الفاظ کے معانی ہمیشہ عمیق ہوتے ہیں۔ وہ الفاظ کی شعبدہ بازی نہیں دکھاتے، اگرچہ ان کے استعارے فطرت اور فن کی ہر سطح سے لیے گئے ہیں لیکن وہ نہ تو فطرت کے موضوع کی توصیف کرتے ہیں اور نہ فن کے۔ اُن کی شاعری ان کے اپنے الفاظ میں دُکانِ توحید ہے۔ اگر وہاں اُس خدائے واحد کے سوا کچھ اور نظر پڑے تو سمجھ لو کہ وہ بُت ہے۔ یا یوں کہتے ہیں:

مے و ساقی چہ باشد نیست جز حق   خدا داند کہ ایں عشق از چہ بالست

۶۔ رومی کی آفاقی اپیل

رومی کا موضوع لازوال اور لافانی انسان ہے ۔ گوشت پوست کا وہ انسان جو ارتفاع کی اَن دیکھی سرفرازیاں حاصل کر سکتا ہے ۔ وہ اُس انسان کے لیے حسن و محبت کے نرم و نازک نغمے الاپتے ہیں اور محبت کی جانفشانی اور دل سوزی کے مرحلوں میں اُس کا حوصلہ بڑھاتے ہیں ۔ غم رسیدہ اور دل شکستہ لوگوں کے لیے رومی کا شعر باعثِ تسکین بنتا ہے ۔ جب قدیم اور اعلیٰ حکیموں اور طبیبوں کی کوششیں بھی بے کار ثابت ہوتی ہیں بلکہ مزید غم و اندوہ کا سبب بنتی ہیں تو رومی کا ایک لفظ اپنی مسیحائی سے سکون و راحت کا دریچہ کھول دیتا ہے ۔ رومی ایک رفیقِ مہربان اور یارِ کریم کی طرح ہر دکھ درد میں شریک رہتے ہیں کیونکہ ان کی زندگی محبت کے لیے وقف ہے جو بنی نوع انسان کے لیے دنیا میں امن ، آسودگی اور قدر و منزلت کا پیغام لاتی ہے اور روحانی زندگی میں طمانیت و تنویر بخشتی ہے :

طبیبیم حکیمیم طبیبان قدیمیم — شرابیم و کبابیم سہیلیم و ادیمیم
چو رنجور تن آید چو معجون نجاحیم — چو بیمار دل آید نگاریم و ندیمیم
طبیباں بگریزند چو رنجور بمیرد — و لے ما نگریزیم کہ ما یار کریمیم !
شتابید شتابید کہ ما بر سر راہیم — جہاں در خورِ ما نیست کہ ما ناز و نعیمیم
غلط رفت غلط رفت کہ ایں نقش نہ ماییم — کہ تن شاخ درختیست و ما باد نسیمیم

و لے جنبش ایں شاخ ہم از فعل نسیم است
خمش باش خمش باش ہم آنیم و ہم اینیم

رومی دیوان میں اپنے اوجِ کمال پر دکھائی دیتے ہیں اور بطورِ شاعر درجہ تفوق حاصل کر لیتے ہیں ۔ ان کی کہی ہوئی ۳۵۰۰ غزلوں اور ۲۰۰۰ رباعیوں میں سے بیشتر اُن شبانہ مجلسوں میں گائی جاتی ہوں گی جن میں مولویہ جماعت کے ارکان رومی کی اتباع میں وجد آور رقص کیا کرتے تھے ۔ اُن بے تکلف اور پُر جوش مجلسوں کی یادگار ایک غزل ہے جس میں مطربوں سے خطاب کیا گیا ہے ۔ رومی خدائے تعالیٰ سے دعا کرتے

ہیں کہ وہ اُن پر اپنا فضل و کرم فرمائے۔ ایک صوفی کی زندگی میں مطرب کو بھی ایک کردار ادا کرنا ہوتا ہے۔ روحانی ابلاغ میں تعاون کے لیے رومی اُس کے اس قدر ممنون ہیں کہ وہ اس طبقے کی زوردار حمایت کرتے ہیں جبکہ یہ طبقہ عموماً نظرِ حقارت سے دیکھا جاتا ہے۔ اب دیکھیے رومی کیا دعا کرتے ہیں :

خدایا مطرباں را انگبیں دہ	برائے ضرب دست آہنیں دہ
چو دست و پائے وقفِ عشق کردند	تو ہمشاں دست و پائے راستیں دہ
چو پُر کردند گوشِ ما ز پیغام	تو شاں صد چشم بخت شاہ بیں دہ
کبوتروار نالانند در عشق	تو شاں از لطف خود برجِ حصیں دہ

رومی کے ہاں رقص و سرود کی بھی ایک خاص اہمیت ہے لیکن فکر و تامل کے بغیر ان میں ترفع کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی بلکہ اس طرح وہ نفسانی خواہشات کی تسکین کا محض ایک ذریعہ بن کر رہ جاتے ہیں۔ رومی اس خطرے سے بخوبی آگاہ ہیں اور عام اور ناشائستہ لوگوں کو فنونِ لطیفہ کے بے امتیاز استعمال پر تنبیہ کرتے ہیں۔ اُن کے لیے سماع محض تمسخر بن جاتا ہے اور ایک بے کار مشق یا فضول مشغلہ ٹھہرتا ہے:

سماع آرام جان زندگانست	کسے داند کہ او را جانِ جانست
سماع آنجا بکن کانجا عروسیست	نہ در ماتم کہ آں جائے فغانست
کسے کو جوہر خود را ندیدست	کسے کاں ماہ از چشمش نہانست
چنیں کس را سماع و دف چہ باید	سماع از بہرِ وصلِ دلستانست

رومی محض قافیہ پیمائی نہیں کرتے اور نہ شعوری طور پر شعر گوئی کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے ہاں عمد یا صنعت گری کا کوئی معاملہ نہیں۔ وہ آورد کے شاعر نہیں۔ وہ تو ایک ایسے فن کار ہیں جن پر نغموں کی آمد ہوتی ہے۔ نغمے ان کے دل سے از خود پھوٹے پڑتے ہیں۔ اُن پر شاعری یوں وارد ہوتی ہے جس طرح شفاف شیریں پانی کسی چشمے سے ابلتا ہے۔

وہ بنیادی طور پر عشق کا نغمہ گاتے ہیں۔ اُن کی غزلوں کے موضوع میں بظاہر ایک

طرح کی یکسانیت معلوم ہوتی ہے لیکن آج کے قارئین کے لیے بھی اُن کی غزلیں دلیسی ہی تازہ طبع زاد اور اثر انگیز ثابت ہوتی ہیں جیسے قریباً سات سو سال پیشتر وہ پڑھنے والوں کو جذبِ نشاط کی سرمستیوں سے مسحور کرتی ہوں گی۔ دیوان کی ہزاروں غزلیں ایک ہی موضوع کو دہراتی ہیں لیکن ہر بار انداز و اسلوب کی نزاکت اور صداقت دامنِ دل اپنی طرف کھینچتی ہے۔ الفاظ وہی ہوتے ہیں لیکن معانی نئے ہوتے ہیں۔ بات وہی ہوتی ہے لیکن بات کا نیا زاویہ سامنے آتا ہے تصورات کی نئی گرہیں کھلتی جاتی ہیں اور اس طرح جذبۂ عشق کا مفہوم بتمام و کمال واضح ہونے لگتا ہے:

انصاف بدہ کہ عشق نیکو کار است — زانست خلل کہ طبع بدکردار است

تو شہوتِ خویش را لقب عشق نہی — از شہوت تا بعشق رہ بسیار است

رومی کے دیوان کی اپنی ہی ایک دنیا ہے۔ اسے سائنسی یا معروضی نقطۂ نظر سے نہیں دیکھنا چاہیئے — یہاں تو زمان و مکان کا تصور ہی بدل جاتا ہے۔ مکان اور لامکان کی تمیز ہی مٹ جاتی ہے، عشق کا ایک لمحۂ گراں مایہ ابد میں ڈھل جاتا ہے۔ رومی کے شدید داخلی تجربے نے اُن کی زندگی کا رُخ موڑ دیا۔ اپنے اس تجربے کے بارے میں وہ جو بے باکانہ دعاوی کرتے ہیں، دیوان میں اس کا کوئی تجزیہ، کوئی تشریح یا اس کے لیے کوئی عذر معذرت پیش نہیں کی گئی۔ وہ دریافت و انکشاف کی سیاحت میں قاری کو اپنے ساتھ لے کر چلتے ہیں اور اپنی مسرت و طمانیت میں اُسے بھی شریک کرتے ہیں جو انھیں اپنے محبوب کی رضا و منشا کی کامل پیروی سے حاصل ہوتی ہے۔ وہاں نہ کسی تبلیغ کی کوئی کوشش نظر آتی ہے، نہ ترغیب و توثیق کی، وہاں تو عشق کے گوناگوں اسالیب اور رنگا رنگ کیفیات کا بے ساختہ و برجستہ اظہار ہے — اور بعض اوقات اس قدر دلآویز اور اثر انگیز کہ ایک انسان کی شاعری بھلا اس سے بہتر کیا ہو سکتی ہوگی!

رومی کامیابی کو بھی ویسا ہی دلفریب سمجھتے ہیں جیسا ناکامی کو۔ وہ ملاقات کی حلاوت سے اُسی طرح لذت یاب ہوتے ہیں جس طرح فرقت کی مشقت و مصیبت سے اُن کی دنیا میں نیکی اور بدی معدوم ہو جاتے ہیں، بدصورتی اور خوبصورتی، حسن و قبح کا امتیاز مٹ جاتا

ہے۔ وہاں تنفر و تعزیر کا نوحہ نہیں پڑھا جاتا کہ یہ وہاں قطعاً بے موقع اور غیر ضروری ٹھہرتا ہے — وہاں تو صرف حسن، عشق اور صداقت کی راگنی سنائی دیتی ہے۔ حجاب رفتہ رفتہ اٹھنے لگتے ہیں۔ پرانے بُت چکنا چور ہوتے جاتے ہیں اور رومی ہمیں اپنی انگلی سے لگائے آگے بڑھتے جاتے ہیں۔ وہ عشق کی حشمت اور رمزِ نہانی کی ایک جھلک بھی دکھاتے جاتے ہیں — اور یہ کوئی ادعائے باطل نہیں جب وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے دل و زبان سے کئی ذہنوں کی اسرارِ روح کے سمجھنے میں مدد کی ہے:

گوشہا گشتہ اند محرمِ غیب　　　از زبان و دلِ سخن درِ ما

دیوان کی غزلیات میں ہم رومی کو ان کی سبھی کیفیات میں دیکھتے ہیں۔ کبھی خوشی اور شادمانی کے لمحات میں اور کبھی غم و اندوہ کے عالم میں، کہیں ہم نشینی کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں اور کہیں مہجوری کا نقشہ کھنچ جاتا ہے۔ لیکن زندگی کی ساری آشفتگی اور سرگشتگی کے باوجود ایک دلی ایقان و اعتماد کا سراغ ملتا ہے۔ قبولِ مبارزت کا ایک عزم اور کشاکش پر قابو پانے کا ارادہ جھلکتا ہے تاکہ حقیقی معنوں میں کسی لافانی چیز کی تخلیق ممکن ہو سکے شمس کی جدائی کی بے قراری اور جذباتی تلاطم نے تخلیقی روپ اختیار کر لیا جس سے محرومی و مایوسی کی جگہ تکمیل و اُمید کا احساس پیدا ہو گیا۔ رومی طرح طرح کے ایذا و الم کی کیفیات سے گزرتے ہیں لیکن دیوان میں کوئی دلگداز چیخ و پکار نہیں سنائی دیتی، وہاں کوئی ہنگامہ خیز مناظر دیکھنے میں نہیں آتے، شکوہ و شکایت کا کوئی شور و شر نہیں ہوتا، محبوب کے خلاف کوئی ناشائستہ کلمۂ احتجاج بلند نہیں کیا جاتا اور اُس سے کوئی ظاہری اور قطعی اختلاف بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس رومی اُس طوفان کی ہنگامہ خیزیوں کو بڑے اطمینان سے یاد کرتے ہیں جو کبھی انھیں بُری طرح جھنجھوڑ رہا تھا۔

اب علم و دانش کا دور ختم ہو چکا ہے۔ جو گرہیں عقل نے لگائی تھیں، انھیں اب عشق اپنے ناخنِ عقدہ کشا سے کھول رہا ہے۔ رومی عقل و منطق کی دنیا اپنے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور اب اقلیمِ عشق میں قدم رکھتے ہیں۔ یہاں کا دستور ہی مختلف ہے۔ یہاں کی زبان دوسری ہے۔ یہاں کا ماحول ایک غیر محسوس احساسِ عالیہ سے معمور ہے۔ تشبیہات و استعارات

اشاروں اشاروں میں بات سمجھاتے جاتے ہیں۔ یہاں دلیل و ثبوت کی حاجت نہیں ہوتی یہ کسی نعش کی چیر پھاڑ کا عمل نہیں جس سے زندگی کا راز دریافت ہو سکے گا۔ یہ تو صرف زندگی گذارنا اور زندگی کے حقائق سے آنکھیں چار کرنا ہے جبکہ دوسرے لوگ راہِ فرار اختیار کرنے کو ترجیح دیتے اور اُسی میں عافیت جانتے ہیں۔ ساری دنیا میٹھی نیند کے مزے لوٹ رہی ہوتی ہے جبکہ رومی کی راتیں بیدار ہوتی ہیں۔ انھیں وہ خدائے تعالیٰ کے حضور سجود و دعا اور ریاضت و مراقبے میں بسر کرتے ہیں۔ رومی کے جوش و جذبے سے صرف وہی لوگ لطف اندوز ہو سکتے ہیں جو اُس روحانی تسکین و انبساط کی لذت سے آشنا ہیں جسے اپنی ذاتِ برتر سے اتصال کا احساس پیدا کرنا ہے:

بحمد اللہ کہ خلقاں جملہ خفتند — و من بر خالقم بر کار امشب

زہے کروفر و اقبال بیدار — کہ حق بیدار و ما بیدار امشب

اگر چشم بخسپد تا سحرگہ — زچشمِ خود شوم بیزار امشب

ایسی روحانی ملاقات کے تاثرات کا اظہار ممکن نہیں ہوتا، اس لیے خاموشی ہی بہتر ہے۔ رومی بخوبی جانتے ہیں کہ ان معاملات میں زبان کو یارائے سخن نہیں رہتا کیونکہ یہاں سے تو دل اور روح کی قلمرو شروع ہو جاتی ہے:

میجہد شعلۂ دیگر ز زبانِ دلِ من — تا تر او ہم نیاید کہ زبانیم ہمہ

اس میں کچھ شک نہیں شمس تبریز دیوان کا ہیرو ہے۔ تاہم ایک خاصا حصہ زرکوب کی تعریف و تحسین پر بھی مشتمل ہے۔ جو غزلیں شمس کو مخاطب کی گئی ہیں اُن سے رومی کی کامل خود سپردگی کا اندازہ ہوتا ہے — اُس کے لیے جسے وہ انسانِ کامل کی علامت سمجھتے ہیں، وہی اصل انسان ہے۔ رومی کہتے ہیں:

ہم آدم و آں دم توی — ہم عیسیٰ و مریم توی

ہم راز و ہم محرم توی — چیزے بدہ درویش را

تلخ از تو شیریں میشود — کفر از تو چوں دیں میشود

خار از تو نسریں میشود — چیزے بدہ درویش را

جانِ من و جانانِ من! کفرِ من و ایمانِ من!
سلطانِ سلطانانِ من! چیزے بدہ درویش را

شمس ہر طرح کی متناقض خصوصیات سے متصف ہے۔ رومی روحانی سفر کی بلند پروازیوں کے لیے شمس کی رہبری اور اعانت کے طلب گار رہتے ہیں۔ وہ رومی کا دوست و یار بھی ہے، کاشفِ اسرار بھی اور خواجۂ نگہدار بھی:

یار مرا، غار مرا، عشقِ جگر خوار مرا — یار توئی، غار توئی، خواجہ نگہدار مرا
نوح توئی، روح توئی، فاتح و مفتوح توئی — سینۂ مشروح توئی، بردرِ اسرار مرا
نور توئی، سور توئی، دولتِ منصور توئی — مرغ کہِ طور توئی، خستہ بمنقار مرا
قطرہ توئی، بحر توئی، لطف توئی، قہر توئی — قند توئی، زہر توئی، بیش میازار مرا
حجرۂ خورشید توئی، خانۂ ناہید توئی — روضۂ اومید توئی، راہ دہ اے یار مرا
روز توئی، روزہ توئی، حاصلِ دریوزہ توئی — آب توئی، کوزہ توئی، آب دہ اے یار مرا
دانہ توئی، دام توئی، بادہ توئی، جام توئی — پختہ توئی، خام توئی، خام بمگزار مرا

شمس شکرریز توئی مفخرِ تبریز توئی
لحلخہ آمیز توئی خواجۂ عطار مرا

رومی کے مدعائے عظیم یعنی انسانِ کامل کی آرزومندی محض ایک رومانوی شغل نہیں ہے بلکہ ایک طلبِ صادق اور سعیٔ وقیع ہے۔ سالہا سال کی ریاضت اور مراقبے سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ انسانِ کامل کوئی سراب نہیں اور نہ ہی اُسے غار کی خلوتوں یا جنت کی بلندیوں میں ڈھونڈنے کی ضرورت ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی ہی ذات کی گہرائی میں جھانکنے سے مل سکتا ہے۔ اگرچہ یہ کوئی نئی دریافت نہ تھی لیکن برسوں کی تحقیق اور جدوجہد سے ان پر ایک انوکھے شعور کا افشا ہوا، جیسے وہ ایک پیغمبر کی روح پر افشا ہوتا ہے۔ اس طرح رومی میں ساری مخالف و معاند دنیا کے مقابلے کی ہمت پیدا ہوگئی۔ اس بصیرت نے شکوک و شبہات کے سب کانٹے نکال دیئے۔ تصادم و کشاکش کا سارا غبار دور کر دیا اور اُن کے دل میں یہ خواہش بھر دی کہ انھوں نے بے یقینی سے جو رہائی پائی ہے اُس

میں دوسرے انسانوں کو بھی شریک کریں اور یہ اُن کی غزل گوئی کا نقطۂ اختتام تھا۔ اب اُن کے کندھوں پر ایک اور ذمہ داری کا بارِ گراں آن پڑا تھا۔ اب انھیں اظہارِ حقیقت کا فریضہ ادا کرنا تھا اور اس میں بنی نوع انسان کو بھی شریک کرنا تھا۔ چنانچہ رومی اب پورے عزم کے ساتھ اپنے پیغام کی اشاعت کے لیے کمر بستہ ہو گئے۔

یہ ایک نئے رُخ اور نئے انداز کی ابتدا تھی، یعنی مقصدی شاعری کی۔ لیکن مثنوی کی صورت میں اس کے ارفع اظہار کے مطالعے سے پیشتر ہم چند رباعیات پر نظر ڈالتے ہیں کہ رباعی کی صنف فلسفیانہ اور عارفانہ خیالات کے مختصر اور موثر بیان کے لیے نہایت موزوں واقع ہوئی ہے:

(ا) اے دوست بدوستی قرینیم ترا ہر جا کہ قدم نہی زمینیم ترا
در مذہب عاشقی روا کے باشد عالم تو ببینیم و نہ بینیم ترا

(ب) پر درد بناز و نعمت آں دوست مرا بر دوخت مرقع از رگ و پوست ترا
تن خرقہ و اندر او دلِ ما صوفی عالم ہمہ خانقاہ و شیخ اوست مرا

(ج) علمے کہ ترا گرہ کشاید بطلب زاں پیش کہ از تو جان برآید بطلب
آں نیست کہ ہست می نماید بگذار آں ہست کہ نیست بنماید بطلب

(د) از کفر و ز اسلام بروں صحرائیست مارا بمیان آں فضا سودائیست
عارف چوں بداں رسید سر بنہد نہ کفر نہ اسلام و نہ آنجا جائیست

(ھ) بر ہر جائیکہ سر نہم مسجود اُو است بر شش جہت و بروں ز شش معبود اوست
باغ و گل و بلبل و سماع و شاہد ایں جملہ بہانہ و ہمہ مقصود اوست

رومی کے ہاں عشق و محبت کو بے حد اہمیت حاصل ہے۔ شعور سنبھالنے کے بعد اُن کی زندگی کا کوئی دور بھی ایسا نہیں گزرا کہ اُس کا کوئی نہ کوئی مرجعِ محبت نہ ہو۔ پہلے دور میں اُن کی ساری مودت و عقیدت کا محور برہان الدین محقق تھا، جو بیک وقت اُن کا استاد و اتالیق بھی تھا، دوست اور رفیق بھی۔ دوسرے دور میں وہ پوری طرح شمس تبریز کی گرفت میں تھے اور وہی اُن کی تمام تر توجہ کا مرکز بن گیا تھا۔ اس دور میں

سب طرح کے ضابطے اور رابطے ٹوٹ گئے تھے اور یہی دور اُن کی زندگی کا سب سے زیادہ پُرجوش اور تخلیقی دور تھا۔ جب اُن کے اوسان بحال ہوئے اور قدرے سکون میسر آیا تو اعتماد و محبت نے صلاح الدین زرکوب کی شکل اختیار کر لی۔ پھر ۱۲۶۱ء میں اُس کی وفات پر اس کی جگہ حسام الدین چلپی نے لے لی حتیٰ کہ ۱۲۷۳ء میں خود رومی کا انتقال ہو گیا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رومی کبھی بھی رفیق و معتمد علیہ کے بغیر نہیں رہے۔ اُن کی اپنی رائے کے مطابق دوستی اور رفاقت بے حد ضروری ہے (۲۳) کیونکہ ایک دوست دوسرے دوست کی فکر سے زندگی اور توانائی حاصل کرتا ہے۔ اگر ایک فانی انسان کی دوستی انسانی شخصیت کی تعمیر اور ارتقا میں اس قدر مددگار بن سکتی ہے تو خدا سے دوستی انسان کی نیکی اور بلندی کے لیے کس درجہ مؤثر ثابت ہو سکتی ہے اور رومی اسی دوستی کے لیے مسلسل کوشش اور صبر کی تلقین کرتے ہیں۔

اُن کی زندگی کے آخری دور میں حسام الدین چلپی اُن کی محبت و موانست کا مرجع بن گیا تھا۔ رومی اُس پر اس قدر مہربان تھے کہ جو کچھ گھر میں آتا، اُس میں سے اُسے ضرور کچھ بھجواتے۔ ایک بار امیر تاج الدین معتبر نے رومی کے لیے ستّر ہزار درہم کا عطیہ بھیجا۔ انھوں نے اُسی وقت ساری رقم چلپی کو بھجوا دی۔ سلطان ولد نے اپنے والد کو بتایا کہ گھر میں خورد و نوش کا کوئی سامان نہیں ہے اور شکایت کی کہ آپ کو گھریلو ضروریات کا کوئی احساس پاس نہیں ہوتا۔ رومی نے جواب دیا کہ اگر لاکھوں درویش اور ولی میرے سامنے بھوکے بیٹھے ہوں اور میرے پاس ایک ہی روٹی ہو تو بخدا وہ روٹی میں چلپی کو بھجوا دوں۔

مثنوی کے چوتھے، پانچویں اور چھٹے دفتر کے آغاز میں چلپی کا ذکر ملتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ "مثنوی" حسام الدین کے ایما پر لکھی گئی تھی۔ یہ روایت وِن فیلڈ نے یوں بیان کی ہے کہ حسام الدین کو معلوم ہوا کہ جلال الدین کے کئی مرید حکیم سنائی کا "الٰہی نامہ" اور عطار کی مثنوی "منطق الطیر" بڑے شوق سے پڑھتے ہیں۔ چنانچہ اُس نے جلال الدین کو مشورہ دیا کہ وہ بھی "الٰہی نامہ" کے انداز اور "منطق الطیر" کی بحر میں ایک نظم تصنیف کریں۔ اس طرح دوستوں اور مریدوں کا حلقہ صرف اُسی کا مطالعہ کرے گا اور باقی ہر طرح کی

شاعری کو از خود ترک کردے گا۔ جلال الدین نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے دوستوں اور مریدوں کی خواہش سے پہلے ہی مطلع کر دیا ہے اور "مثنوی" کی تصنیف کا کام شروع ہو چکا ہے۔ چنانچہ وہ کام "مثنوی" کے پہلے اٹھارہ شعروں کے ٹکڑے پر مشتمل تھا، جس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند　　از جدائی ہا شکایت می کند (۲۴)

اور شبلی کے بقول اربابِ تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ "منطق الطیر" کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے: بشنو از نے چوں حکامت می کند... الخ "مثنوی" کی تصنیف میں حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب کتاب ان ہی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدانِ خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر اُن کی عزت کرتے تھے کہ جہاں اُن کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیرِ طریقت اور استاد کا ذکر ہے۔" مثنوی" کے چھ دفتر ہیں اور بجز اول کے ہر دفتر ان کے نام سے مزین ہے (۲۵) رومی اور چلپی گھنٹوں اکٹھے گزارتے تھے اور بعض اوقات رات رات بھر بیٹھ کر "مثنوی" کا کام کرتے۔ رومی بولتے جاتے اور چلپی املا کرتا جاتا اور اپنی سریلی آواز میں اشعار گنگناتا جاتا تھا۔ اُسے "مثنوی" کے کام سے گہرا لگاؤ پیدا ہو گیا تھا۔ بقول شبلی: "مثنوی" کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعے سے ان کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے۔ چونکہ "مثنوی" کے سلسلے کے وہی بانی اور محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چپ رہے۔ آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ (۲۶)

رومی کی زندگی متناقض حقائق سے پُر ہے جو اُن کی ارتقا پذیر شخصیت میں بڑی دل کشی سے تحلیل اور ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ ایک وہ وقت تھا جب انھوں نے موسیقی کو غیر پسندیدہ اور مضر قرار دیا تھا لیکن ایک وہ وقت بھی آیا جب وہ موسیقی کے والہ وشیدا ہو گئے تھے۔ پھر ایک وہ وقت تھا جب وہ شاعروں اور شاعری

کو نظرِ حقارت سے دیکھتے تھے لیکن ایک ایسا وقت بھی آگیا جب وہ خود فارسی کے عظیم ترین شاعر بن کر ابھرے۔ تو کیا وہ اپنی ذاتی تربیت و تہذیب کی خاطر اس عطیۂ خداوندی سے دستکش ہو جاتے یا اس استعداد سے کوئی گراں قدر خدمت بجالاتے؟ رومی اپنی اِس صلاحیت کو خداداد سمجھتے تھے، اپنی کوششوں کا ثمرہ نہیں گردانتے تھے۔ ایسے وہ اللہ کی ایک امانت تصور کرتے تھے جس کا مقصد لوگوں کو یونانی فلسفے کی بھول بھلیوں سے نکالنا اور انھیں اُمید اور مسرت کا پیغام دینا تھا۔[۱۲۷]

یہاں ذرا رُک کر پھر شمس کی ایک بات ہو جائے۔ شمس تبریزی کے لیے رومی کا عشق بھلا ہم کیسے سمجھ سکتے ہیں۔ یہ درحقیقت ایک ایسی شے کی آرزو ہے جو بظاہر غیر اور اجنبی ہونے کے باوجود خود رومی ہی کی ہے۔ وہ بنیادی اور حقیقی تعلق، وہ لازمی وحدت، جو انھیں اپنے ساتھ محسوس ہوتی تھی، اس بے یقینی اور بے دلی سے پراگندہ ہوگئی کہ شمس سے یکجائی زیادہ دیر تک قائم نہیں رہے گی اور وہ رومی کو محض یادوں کے اضطراب کے حوالے کر کے رخصت ہو جائے گا۔ انھیں ایک ایسی کیفیت سے مغلوب ہو جانے کا اندیشہ تھا جہاں جستجوئے حق تلاشِ دنیا بن کر رہ جاتی ہے یعنی سفلی اور مادی خواہشات کا مجموعہ، اور مقامِ قلندری سے محرومی اور افکارِ عالیہ کے زوال کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ جہاں انسان کی زندگی ایک داخلی روحانی گرفت سے آزاد ہوگئی ہو اور اس کی باگیں روحانی خیرات کے ایک طالب کے ہاتھ میں ہوں۔ یہ نہ صرف رومی کی ایک عہد سے گلوخلاصی ہے جسے اس لیے ٹوٹ جانا چاہیے تھا کہ شمس انھیں چھوڑ گیا بلکہ اس سے شمس کو بھی آزادی حاصل ہوگئی کہ وہ اپنی آزادی سے ایک تحفہ بخشتا گیا لیکن وہ ہمیشہ کے تحفہ پانے والے کی احسان مندی کا پابند نہیں رہ سکتا تھا کیونکہ ایک آزاد انسان کے لیے یہ زیادہ ذلت کی بات ہے کہ وہ مستقل طور پر کسی ایک شخص کی خواہش کا مرکز بنا رہے۔ بہ نسبت اس کے کہ وہ خود کسی اور کی خواہش کرے اور اپنے اندرونی خلا کی آگہی سے مستقلاً مضطرب رہے۔ شمس عطا کرنے والا تھا اور رومی وصول کرنے والے۔ اب اس کے علاوہ اور کیا حاصل کرنا تھا کہ اُس نے اُن تعلقات کو دوام بخش دیا جنھیں اگر تخلیقی بننا تھا تو اپنی ماہیت

میں عارضی ہی ہونا چاہیئے تھا۔

روایت کے مطابق شمس رومی کے مریدوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس بیان میں چاہے کچھ بھی صداقت ہو لیکن علامتی اور نفسیاتی طور پر اس کی ایک بہت بڑی حقیقت ہے۔ شمس کو مارا ہی جانا تھا تاکہ اس طرح رومی کی انفرادیت کو فروغ مل سکے۔ رومی کی آرزوؤں اور روحانی حاجتوں کی تجسیم کے طور پر شمس کو مرنا تھا۔ نفسیاتی طور پر قتل ہونا تھا تاکہ رومی ان آرزوؤں اور حاجتوں کو پہچانیں اور انھیں اپنا جانیں۔ نفسیاتی طور پر یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ رومی نے شمس کو مار ڈالا کیونکہ اگر وہ اُسے نہ مارتے تو وہ رومی کو ملامت کرتا۔

آخر شمس کا رومی سے کیا رشتہ تھا؟ ایک ایسی ہستی جس نے رومی سے اُن سب چیزوں کی قربانی کا تقاضا کیا تھا جنھیں وہ بے حد بیش قیمت تصور کرتے تھے۔ دقیق علم، فضل اور دینیات۔ یہ ہستی ایسی زبان استعمال کرتی تھی جو معقول اور شائستہ نہ تھی بلکہ وہ تو زبانِ بے زبانی میں بات کرتی تھی۔ اُس نے رومی کو ایک ایسی دنیا سے روشناس کیا جس سے وہ پہلے آشنا نہ تھے لیکن جو اُن کی روح میں زندہ موجود تھی۔ شمس نے وہ دنیا تخلیق نہیں کی تھی بلکہ وہ تو پہلے ہی سے وہاں موجود تھی۔ شمس اُسے رومی کے شعور میں لایا۔ یہ احساس کی دنیا تھی جو اِس طرح منکشف ہوگئی تھی کہ رومی کے اندر کا انسان جمائی لے کر بیدار ہو گیا تھا۔ وہ گویا ایک دلہن کی طرح شبِ عروسی کی تیاری کر رہا تھا۔ دلہا بظاہر شمس ہی تھا جس نے شہزادی کے کمرے میں داخل ہونے کی جسارت کی تھی۔ لیکن شمس درحقیقت محض ایک روپ تھا جو رومی نے بطور ایک شہزادے کے اختیار کر لیا تھا۔ شمس کی غیبوبت سے پیشتر رومی کو معلوم نہ تھا کہ وہ خود ہی شہزادہ تھے جس کا اپنی ہی روح کے نہاں خانے میں شہزادی سے آمنا سامنا ہو گیا تھا۔

جب شہزادہ اور شہزادی باہم منسلک ہوگئے تو جبلت اپنے الٰہی کردار کے ساتھ جلوہ گر ہوئی اور ایک عارضی دیوتا کی حیثیت سے اطاعت کا مطالبہ کیا۔ یہ وہی نازک لمحہ تھا جب زرکوب نمودار ہوا۔ زرکوب ہی شخصِ جبلت تھا۔ ایک کمتر انسان جو اپنے ہاتھوں سے کام کرتا تھا، جس کی ایک دکان تھی اور جو مال و دولت جمع کرتا تھا۔ اس کے علاوہ

بھی اُس میں ایک بات تھی — کیمیا گری کی ایک بات کہ وہ سونے سے آرائشی زیورات تیار کرتا تھا — یہ زیورات چنچل دوشیزاؤں کے لیے بنائے جاتے تھے۔ گلوبند اور چوڑیوں کی رگڑ سے اُن کے جسموں میں رومان کا جذبہ بیدار ہونے لگتا تھا۔ زرکوب کی صناعی سراسر موسیقی تھی، اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی ہتھوڑی کی تال پر رومی محوِ رقص ہوگئے تھے۔ یہ رقص جبلت کا سرور تھا جو آگہی کا روپ اختیار کرگیا۔ یہ زمین کا سرور تھا جو آسمان سے ہم آغوشی کا تمنائی تھا۔ یہ سانپ کی تڑپ تھی کہ وہ اپنی کنڈلی میں عقاب سے بغل گیر ہو جائے۔ یہ ایک خالی جام کی دعا تھی کہ وہ چھلک اُٹھے۔

اسلوبِ مجرد جبلت سے مواد حاصل کرتا ہے اور خیال جذبے میں ڈھل جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رومی زرکوب کی ملاقات سے پہلے عشق، فرقت اور افسردگی کے نغمے گاتے تھے تاکہ وحدت — بنیادی اور بلا تفریق وحدت — میں گم ہو جائیں۔ وہ عشق کو جملہ علتوں کا طبیب اور سب خرابیوں کا علاج سمجھتے تھے۔ یہ عشق کا ایسا قصیدہ ہے جسے لکھنے پر وہ مجبور تھے۔ اس میں عشق اختیار کرنے کے کائناتی حوالے کا کوئی شعور نہیں ملتا۔ یہاں عشق بلا کسی مواد کے ایک خالی اسلوب ہے۔ زرکوب سے ملاقات کے بعد اُن کے پاؤں زمین پر پڑتے معلوم ہوتے ہیں۔ وہ رومانوی عشق کی حد سے گزر جاتے ہیں اور حقیقت کو ایک نقشِ مرکب کے طور پر دیکھنا شروع کرتے ہیں جس میں کئی موضوعات شامل اور داخل ہوتے ہیں۔ اب اُن کے غور و فکر کا آغاز ہو چکا ہے۔ وجد و سرور کی سابقہ کیفیت اب بھی موجود ہے لیکن اس پر فکر کا رنگ غالب آرہا ہے۔ اُن کا شعور اب عشق کی بلا تفریق وحدت سے محظوظ نہیں ہوتا بلکہ اسے رنگا رنگی اور بوقلمونی میں پھیلتا ہوا پاتا ہے۔ لہٰذا "مثنوی" میں اُس تغزل، بے لوث جوش و جذبے اور محبوب کے فراق کے دلدوز رنج و غم کا فقدان ہے جو دیوان کا امتیازی خاصہ ہے۔ "مثنوی" میں آپ کو ایک ادھورے قسم کا تغزل اور ایک ناتمام شاعرانہ اسلوب ملتا ہے کیونکہ اُس وقت رومی کے شعور پر مابعد الطبیعیاتی استغراق کی گرفت مستحکم ہو چکی تھی۔ اب رومی ارتقا، اصولِ علم، حقیقت، انسانی روابط، انسانی محبت اور نفرت کے متعلق غور و فکر

کرتے ہیں۔ اب وہ انسانی روح سے متعلق گہرے حقائق کے اظہار کے لیے شعوری طور پر اساطیری اسالیب سے کام لیتے ہیں۔ اب رومی اُس ویرانے کے اندر سے راستہ بناتے دکھائی دیتے ہیں جو روشنی اور تاریکی، نیکی اور بدی، حسن و قبح کے باہمی تصادم نے پیدا کر دیا تھا۔ اب اظہار کی وہ پہلی مستعدی، نغمے کا وہ خروش اور طوفانی کیفیت گزر چکی ہے۔ فطری اظہار کی وہ پہلی بے ساختگی فکر کے ہاتھوں رُک رُک جاتی ہے۔ اب الفاظ لبوں پر آ کے ٹھہر جاتے ہیں۔ انھیں لیس و پیش ہوتا ہے کہ مبادا حقیقت مسخ ہو جائے۔

شمس سے ملاقات سے قبل رومی عقل کی زبان استعمال کرتے تھے۔ وہ دینی معاملات پر نثر میں بڑے تیقن سے اظہارِ خیال کرتے تھے اور بتاتے تھے کہ نیک اور بد، حسن و قبیح میں کیا فرق ہے۔ اُن کے مواعظ "فیہ ما فیہ" میں فلسفیانہ مسائل پر دقیق بحثیں ملتی ہیں اور عقل شروع سے آخر تک تفریقات پیدا کرتی جاتی ہے اور احساس سے بڑھ کر خودی کی وساطت سے مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی سچائیوں کی بات کرتی ہے، بنیادی حقائق سے انھیں ذہنی واسطہ ضرور تھا لیکن انھوں نے ان کی روح یا دل کو متاثر نہیں کیا تھا۔ نثر منطقی فکر کے استنباط کا صحیح ذریعہ ہے اور رومی کو نثر میں فنِ اظہار کی کامل دستگاہ حاصل تھی۔

شمس کی آمد کے ساتھ ہی رومی کے فکری نقوش کی دھجیاں اڑ گئیں۔ منطق سے قطع تعلق ہو گئے اور نثر بطور ایک ذریعۂ اظہار مشکوک ٹھہری۔ خودی جس کا مقصود بقا اور باہمی مطابقت ہے، احساسات کے دھارے کے سامنے بے لبس ہو گئی۔ اس نے رومی کو ایک اچانک پھٹنے والے آتش فشاں کی طرح مغلوب کر لیا تھا۔ ان احساسات نے رومی کو موت کے بہت قریب کر دیا، انھیں غم و آلام سے روشناس کیا اور معاشرتی موافقت کا سارا سلسلہ درہم برہم کر دیا۔ اُن کا نظامِ اقدار گڈمڈ ہو کے رہ گیا۔ اب حسن و قبح کا امتیاز منہدم ہو چکا تھا۔ دراصل یہ زیست سے غیر متعلق اور تجربات سے بے ربط معلوم ہوتا تھا۔ احساسات کے ہجوم نے جو شعور میں رونما ہوا تھا، عقل کے اختراع کردہ نازک مگر کڑے امتیازات کے لیے کوئی جگہ نہ چھوڑی تھی۔ یہ احساس

کا ایک جبری حکم تھا جو رومی کی زندگی کی راہ متعین کر رہا تھا۔ وہ اس حکم یا اس کے اسباب پر استفسار کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے تھے۔ احساس بذاتِ خود اپنا جواز تھا یہ اپنی حد سے گزر کر کسی دوسری بنیاد کی تلاش نہیں کر سکتا تھا، اور جب رومی کے احساسات کا اظہار ہوا تو وہ نثر میں نہ تھا بلکہ شاعری میں تھا۔ شدید نغمگی اور تغزل کی صورت میں، وجد کے دیوانہ پن کے ساتھ، یہ کسی فیضان کے غور و فکر کے بعد الفاظ کی شکل میں اظہار سے زیادہ رسمِ قدیم کے مطابق موت کا رقص معلوم ہوتا تھا۔

جب یہ مرحلہ گزر چکا، جب شمس کی فرقت میں ہر طرح کے غم و اندوہ سہنا پڑے، اذیت اور کرب کے لمحے گزارنا پڑے، جب رومی شدتِ الم سے بے جان ہو گئے تو وہ تازہ حواس کی ایک نئی امید کے ساتھ گویا پھر زندہ ہو گئے۔ وہ ایک شیر خوار بچے کی طرح تھے جو نشو و نما حاصل کرتا جاتا ہے لیکن ساتھ ساتھ دونوں تضادات یعنی خودی اور احساس کو اپنے اندر سمیٹتا جاتا ہے۔ اُن کا ذریعۂ اظہار شاعری ہی تھا۔ لیکن ایسی شاعری جس کے الاپ اور موضوعات اب رومانوی نہ رہے تھے بلکہ سنجیدہ مابعد الطبیعیات میں ڈھل چکے تھے۔ "مثنوی" کا اسلوب اور اس کا موضوع دونوں سنجیدہ اور بوجھل قسم کے ہیں اور رومی کے اس دور کی فکر کی گہرائی اور اس کے دائرہ کار سے بالکل ہم آہنگ ہیں۔

رومی نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے ۲۸ کہ وہ اہلِ روم کو اُس پیغام کی طرف متوجہ کرانے میں ناکام رہے جسے اُن تک پہنچانے کا فریضہ اُن کے سپرد تھا۔ رومی کی خشک نثر شاید بہت کم دلوں کو گرمانے کا سبب بنی ہوگی۔ ان کا کڑا نظامِ اخلاق بہت کم لوگوں کو متاثر کر سکا ہوگا۔ لیکن رومی نے اپنا فریضہ ادا کرنے کا عزم کیا ہوا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ اگر وہ خشک نثر کے وسیلے سے ایسا نہ کر سکے تو پھر وہ شاعری کی حرارت اور اس کے جمال سے کام لیں گے تاکہ اس طرح لوگوں کو اپنے پیغام کی صداقت کا قائل کر سکیں لہٰذا انھوں نے لوگوں کی توجہ اپنی جانب مبذول کرانے کے لیے باآوازِ بلند نغمے الاپنے شروع کیے۔ اور اس میں انھیں جو کامیابی حاصل ہوئی وہ حیرت انگیز تھی۔ عشق اور زندگی کے نغمے گاتے ہوئے رومی ایک لمحے کے لیے بھی یہ بات نہیں بھولے کہ ان کا طریقۂ اظہار

حصولِ مقصد کا محض ایک ذریعہ تھا۔ انھیں اپنی لے سے محبت نہ تھی اور بلاشبہ وہ اس قدر عظیم تھے کہ وہ کلیات کی قیمت پر محض جزئیات پر زور نہ دے سکتے تھے۔ انھیں اپنے شعر کی لطافت پر فخر نہ تھا جیسا کہ ان کے ہم عصروں کا روایتی انداز تھا۔ (۲۹) وہ صاف صاف اقرار کرتے ہیں کہ انھوں نے شعر کو محض اپنے افکار لوگوں تک پہنچانے کے لیے استعمال کیا ہے کیونکہ لوگ اس طرح کی باتیں نہیں سنتے اس لیے انھیں اِس طرف راغب کرنے کے لیے شعر کا حسین وسیلہ اختیار کیا گیا ہے۔ لوگوں کو بھلا عشق جیسے موضوعات پر بات سننے کی کہاں فراغت ہے!

"مثنوی" اُس دور کی تخلیق ہے جس نے ہمارے لیے ایک معرکتہ الآرا پیغام چھوڑا۔ ہمیں اسے سمجھنے کی اُسی قدر بلکہ اُس سے بھی زیادہ ضرورت ہے جس قدر کہ اہلِ روم کو آج سے قریباً سات سو سال پیشتر در پیش تھی۔ لہٰذا ہم آئندہ باب میں "مثنوی" کا جائزہ لینے کی سعی کریں گے تاکہ اُس قاری کے لیے اختصار کے ساتھ فکرِ رومی کا نچوڑ پیش کیا جا سکے جسے اصل ذرائع کے مطالعے کی نہ فرصت میسر ہے اور نہ رجحانِ طبع۔

حواشی

۱۔ "سوانح مولانا روم"، ص ۷۰ — "کلیات دیوان شمس تبریزی" مطبوعہ تہران میں شعروں کی کل تعداد بیالیس ہزار بتائی گئی ہے۔ غزلیات و قصائد و مقطعات فارسی و عربی کی تعداد ۳۳۶۵ ترجیعات کی تعداد ۴۷ ۱۳ اور رباعیات ۱۹۹۵۔ دیکھیے "کلیاتِ دیوان شمس تبریزی"، چاپ دوم، تہران ۱۳۷۱ھ۔

۲۔ دیکھیے۔ نکلسن Rumi : Poet and Mystic ، ص ۲۲۔

۳۔ دیکھیے۔ براؤن۔ کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۵۱۹

۴۔ دیکھیے۔ نکلسن Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz

۵۔ دیوان ساڑھے تین ہزار صوفیانہ غزلیات پر مشتمل ہے۔

۶۔ "مثنوی" دفتر سوم: ۱۴۹۳ - ۱۴۹۴۔

ے سوانح مولانا روم. ص ۷۳۔

۸ ملاحظہ ہو. ڈبلیو. ایچ ہڈسن An Introduction to the Study of Literature (W.H. Hudson)، ص ۹۷۔

۹ ملاحظہ ہو: کولرج Biographia Literaria (Coleridge)، باب ۱۵۔

۱۰ "فیہ مافیہ" مرتبہ عبدالماجد دریا بادی (مکتبہ المعارف) ص ۲۸، دیکھیے "ملفوظاتِ رومی" ص ۱۲۹۔

۱۱ ملاحظہ ہو. ڈبلیو. ایچ. ہڈسن. کتاب مذکور، ص ۹۵۔

۱۲ "مثنوی"، دفتر سوم: ۲۷۶ – ۲۷۹

۱۳ "مثنوی"، دفتر سوم: ۵۸۸ – ۵۹۰۔

۱۴ Rumi : Poet and Mystic نکلسن ص ۲۵ – ۲۶۔

۱۵ اقبال "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ص ۳ – ۴۔

۱۶ نکلسن، Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz، مقدمہ، ص ۴۶۔

۱۷ نکلسن، Rumi : Poet and Mystic، ص ۲۲

۱۸ نکلسن، Selected Poems from the Divanj Shamsi Tabriz مقدمہ، ص ۴۶۔

۱۹ علامہ اقبال: "فلسفۂ عجم" مترجمہ میر حسن الدین، ص ۱۳ – ۱۴۔

۲۰ اصفہان کے ایک شخص نے دیوانِ رومی کا ایک انتخاب شائع کیا تھا اور ہر غزل کا ایک عنوان بھی مقرر کر دیا تھا۔

۲۱ شبلی، "سوانح مولانا روم"، ص ۷۳

۲۲ نکلسن، Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz، مقدمہ، ص ۲۵ – ۲۶۔

۲۳ دیکھیے "مثنوی"، دفتر اول اشعار بسلسلۂ دوستی اور "ملفوظات رومی" کے ابواب بعنوان "آشنائی"، "دو قسم کی دوستی"، "دوست پر فدا ہو جاؤ"، "یگانگی محض کا عالم" نیز "فیہ مافیہ"، مرتبہ فروزان فر ص ۱۰۹۔

۲۴ ون فیلڈ Masnavi Ma'navi (Whinfield)، مقدمہ، ص ۸۸۔

۲۵ "شبلی" سوانح مولانا روم"، ص ۸۷ – ۸۸۔

۲۶؎ ایضاً، ص ۹۰۔

۲۷؎ از خراسانم کشیدی تا بر یونانیاں تا در آمیزم بدیشان تا کنم خوش مذہبی

۲۸؎ دیکھیے "فیہ مافیہ" مرتبہ فروزان فر، ص ۲۸۹۔

۲۹؎ رومی نے کئی مقامات پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ شاعری ان کے لیے موجبِ تفاخر نہیں، مثلاً یہ اشعار دیکھیے:

شعر چہ باشد بر من تا کہ از آں لاف زنم ہست مرا فن دگر غیر فنون شعرا

شعر چو ابریست سیہ من پس آں پردہ چو مہ ابر سیہ را تو لواں ماہ منور بسما

چوں باشد آں سعادت یا بم ز خود فراغت ایں گفتن و نوشتن از زان دخواہاند

من پیش ازیں می خواستم گفتار خود را مشتری اکنوں ہمی خواہم کہ تو از گفت خویشم واخری

باب پنجم

مثنوی کا پیغام

اب ہم رومی کی شاہ کار تصنیف پر توجہ کرتے ہیں یعنی اُن کی "مثنوی"۔ "مثنوی" کو پہلے پہلے مخفی و ملکوتی حقائق کا ایک بے مثال اظہار ہی سمجھا جاتا تھا، حتیٰ کہ ایک وقت ایسا آیا جب جامی نے اِسے "قرآں در زبانِ پہلوی" قرار دیا اور شاعر کے متعلق لکھا کہ "نیست پیغمبر ولے دارد کتاب"۔

۱۔ مثنوی کے پیغام کا اجمالی خاکہ

رومی نے اپنی غزلیات کے مجموعے کو "دیوانِ شمس" کا نام دیا اور "مثنوی" کو "حسامی نامہ" کہا۔ شمس "دیوان" کا ہیرو تھا اور حسام الدین "مثنوی" کا محرک۔ اُسی کی بدولت یہ "مثنوی" معرضِ تحریر میں آئی۔ رومی نے قریباً بارہ برس کی مدت میں ۲۵۷۰۰ اشعار حسام الدین کو املا کرائے[۱]۔

دورِ حاضر کا قاری "مثنوی" کے ایک ملخص کا تقاضا کرتا ہے جسے وہ گھنٹے بھر میں پڑھ ڈالے لیکن "مثنوی" جیسے بیکراں دریا کو ملخص کر کے کسی کوزے میں بند کرنا ممکن نہیں ہے "مثنوی" کی بہترین تلخیص بھی اس عظیم کارنامے کا حسن و کمال نہ ظاہر کر سکتی ہے نہ اُسے برقرار رکھ سکتی ہے۔ یہاں ہم صرف ایک خاکہ پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور وہ بھی زیادہ تر شاعر کے اپنے ہی لفظوں میں۔

رومی نے اپنے زمانے میں لکھا تھا کہ ان کے معاصر ناقدین "مثنوی" پر اعتراض کرتے ہیں :

کایں سخن پست ست یعنی مثنوی — قصۂ پیغمبر ست و پیروی
نیست ذکر و بحث اسرار بلند — کہ دوانند اولیا زاں سو سمند
از مقامات تبتل تا فنا — پایہ پایہ تا ملاقات خدا
شرح و حد ہر مقام و منزلے — کہ بہ پر زو بر پرد صاحب دلے
جملہ سر تا سر فسانہ و فسوں — کودکانہ قصہ بیرون و دروں

لیکن وہ اس تنقید کو یہ کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں کہ :

چوں کتاب اللہ بیامد ہم براں — ایں چنیں طعنہ زدند آں کافراں
کہ اساطیر ست و افسانہ نژند — نیست تعمیقے و تحقیقے بلند

رومی اپنے کارنامے کی عظمت سے آگاہ ہیں ۔ دفتر چہارم کے نثری دیباچے میں انھوں نے بلا تکلف اقرار کیا ہے کہ :

اطیب الثمار لمن اجتنیٰ ، واجلُ المرادات والمنیٰ
نورٌ لاصحابنا ، وکنزٌ لاعقابنا

(یہ عطیات میں سب سے اعلیٰ اور انعامات میں سب سے بیش قیمت ہے .... یہ ہمارے احباب کے لیے ایک نور ہے اور اخلاف کے لیے ایک خزانہ) رومی ایک ایسے شاعر ہیں جن کا ایک مقصد ہے ۔ وہ دریافت کرتے ہیں :

ہیچ نقاشے نگارد زین نقش — بے امید نفع بہر عین نقش
ہیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب — بہر عین کوزہ نہ بر بوئے آب
ہیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام — بہر عین کاسہ نے بہر طعام
ہیچ خطاطے نویسد خط بفن — بہر عین خط نہ بہر خواندن

آخری دفتر میں رومی اپنے معترضین کی شکایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

گرچہ ماراں زہر افشاں می کنند — ورچہ تلخاں ماں پریشاں می کنند

لیکن کیا کیا جائے ؛ پیغام تو بہر طور پہنچانا ہی ہے :

گفت از بانگ و علالائے سگاں ہیچ واگردد ز راہے کارواں[۵]

گر شدے عطشان بحر معنوی فرجہ کن در جزیرہ مثنوی

فرجہ کن چنداں کہ اندر در نفس مثنوی را معنوی بینی و بس[۶]

"مثنوی" تمثیلی انداز میں ایک نغمے سے شروع ہوتی ہے جو در اصل ایک استعارہ ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ نے نیستاں سے جدا ہو کر جدائی کی شکوہ سنج ہے :

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش[۷]

تمام موجودات کا خالق اور خود حیات کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے اور ہم سب کو اُسی کی طرف لوٹنا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں : انا للہ وانا الیہ راجعون۔ دوسرے لفظوں میں ساری ہستی روحانی بنیاد پر قائم ہے۔ وہ مخلوق جسے انسان کہتے ہیں، خدائے تعالیٰ کی حسین ترین مخلوق ہے۔ اس مخلوق کو اس نے اپنی صورت پر تشکیل کیا ہے اور اس میں اپنی روح کا ایک حصہ پھونکا ہے۔ روح جسم سے مستور نہیں ہوتی۔ دونوں کا باہمی رابطہ بڑا گہرا ہوتا ہے اور آفاقی ذات میں سے ظہور پذیر ہونے والی شخصیت کو اس کی شناخت میں کوئی دقت نہیں ہوتی :

تن ز جان و جاں ز تن مستور نیست لیک کس را دید جاں دستور نیست[۸]

شعورِ روح میں منطق نہیں بلکہ عشق جان ڈالتا ہے :

آتش عشقست کاندر نے فتاد جوشش عشقست کاندر مے فتاد[۹]

کائنات کی تخلیق اللہ تعالیٰ کا ایک عمل ہے۔ اُس نے فرمایا ہو جا اور وہ ہو گیا (کن فیکون)۔ تب سے ہم مکان اور لامکان میں معلق ہیں۔ وحدتِ مطلق نے اپنا اظہار کائناتِ مظہری کی تخلیق کی صورت میں کیا اور ہم اپنی اصلی پاکیزگی اور خلقی وحدت کی بازیافت کے لیے کوشاں ہیں۔ اس عمل میں لاتعداد تضادات رونما ہوئے ہیں۔ پانی سے روغن نکال لیا گیا ہے جو اب مختلف وجود کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ دونوں باہم حل نہیں ہوتے۔ گلاب نے کانٹوں میں سے سر نکالا اور اب دونوں ایک دوسرے سے دست و گریباں

ہیں ۔ کون کس کے خلاف مدد کا طالب ہے موجود غیر موجود سے ؟ نیکی اور بدی میں کیا تصادم ہے یا کیا یہ ایسی انواع ہیں جو پُر فریب اور بے بنیاد ہیں ؟ :

ایں عجب کیں رنگ از بے رنگ خاست ۔۔۔ رنگ با بے رنگ چوں در جنگ خاست

خداوند تعالیٰ نے تخلیقِ کائنات کے وقت اپنے آپ کو مکانی ابعاد میں شامل نہیں کیا :

در زمین و آسمان و عرش نیز ۔۔۔ من نگنجم ایں یقیں داں اے عزیز

در دلِ مومن بگنجم اے عجب ۔۔۔ گر مرا جوبی دراں دلہا طلب

گفت اُدخُل فی عبادی تلتقی ۔۔۔ جنّۃً من رُویتی یا متقی

انسان وہ کائناتِ اصغر ہے جس نے اپنی ترکیب میں عالمِ اکبر (کائنات) کو مسور کر رکھا ہے ۔ اُس کے اندر سینکڑوں اَن دیکھی دنیائیں موجود ہیں ع

اُمت وحدی یکے و صد ہزار

لیکن اِس گتھی کو ناخنِ تدبیر نہیں سلجھا سکتے ۔ البتہ اولیاء اللہ جو کامل العقل ہوتے ہیں طالب کی الجھن سلجھا کر پتھر کو پانی کر دیتے ہیں ۔ حضورِ اکرم رسولِ خدا علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں احمق لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ محض ایک انسان سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتے لیکن دراصل وہ لوگ اُن کے شرارِ درخشاں کو نہیں دیکھتے ہمارا ادراکِ حقیقت اصحابِ بصیرت اور اولیاء اللہ کی صحبت میں ہی فروغ پاتا ہے :

گر ترا عقلے ست جزوے در نہاں ۔۔۔ کامل العقلے بجو اندر جہاں

جزوِ تو از کل او کلے شود ! ۔۔۔ عقلِ کل بر نفس چوں غلے شود

پس بتاویل ایں بود کانفاسِ پاک ۔۔۔ چوں بہار ست و حیاتِ برگِ تاک

ہماری خواہشات ایمان کے ایک عمل کے سامنے ماند پڑ جاتی ہیں اور روحِ انسانی پر ایک انوکھا احساس مرتب ہوتا ہے :

چشمِ احمدؐ بر ابوبکرے زدہ ۔۔۔ او زیک تصدیق صدیقے شدہ

من بریں در طالبِ چیز آمدم ۔۔۔ صدر گشتم چوں بہ دہلیز آمدم

عقل کی تنگ دامنی کو ایک نحوی اور ملاح کی حکایت میں بڑی عمدگی سے پیش کیا گیا

ہے۔ نحوی دلیل و بحث سے کام لیتا ہے اور ملاح ایک سیدھا سادہ انسان ہے۔ عجوبہ پرست نحوی ملاح سے سوال کرتا ہے کہ کیا تم نے کبھی نحو کا مطالعہ بھی کیا ہے؟ ملاح نفی میں جواب دیتا ہے تو مغرور نحوی اُس سے کہتا ہے کہ تم نے اپنی آدھی زندگی ضائع کر دی۔ اس سے بے چارہ ملاح بڑا رنجیدہ خاطر ہوتا ہے مگر خاموش رہتا ہے۔ تھوڑی دیر گزرنے پر کشتی طوفان میں گھر جاتی ہے۔ اب ملاح نحوی سے دریافت کرتا ہے کہ آپ کچھ تیرنا بھی جانتے ہیں؟ وہ نفی میں جواب دیتا ہے تو ملاح کہتا ہے کہ بس پھر آپ کی ساری ہی عمر ضائع ہو گئی۔

اس حکایت سے رومی یہ نکتہ ذہن نشین کرتے ہیں کہ ایک علامہ بھی علم کے کسی ایسے شعبے میں جاہلِ مطلق ہو سکتا ہے جسے اُس نے سیکھا ہی نہیں۔ عقل کے مقابلے میں عشق و روحانیت بالکل مختلف چیزیں ہیں:

گر تو علامۂ زمانے در جہاں — نک فنائے ایں جہاں بیں وین زماں

مردِ نحوی را ازاں در دوختیم — تا شما را نحو محو آموختیم

فقہ فقہ و نحوِ نحو و صرفِ صرف — در کم آمد یابی اے یارِ شگرف![۱۵]

عقل و ادراک کی قوت جو طبعی علوم کی کلید ہے، روحانیت کی بلند منزلوں تک رہنمائی نہیں کر سکتی:

پر فکرت شد گل آلود و گراں — ز آنکہ گل خواری ترا گل شد چو ناں

نان گلست و گوشت کمتر خور ازیں — تا نمانی ہمچو گل اندر زمین!

چوں گرسنہ می شوی سگ می شوی — تند و بد پیوند و بد رگ می شوی

چوں شدی تو سیر مردارے شدی — بے خبر بے پا چو دیوارے شوی

پس دمے مردار و دیگر دم سگے — چوں کنی در راہ شیراں خوش تگے

آلتِ اشکار خود جز سگ مداں — کمترک انداز سگ را استخواں

ز آنکہ سگ چوں سیر شد سرکش شود — کے سوئے صید و شکارِ خوش دود

آں عرب بے نوایے می کشید — تا بداں درگاہ و آں دولت بدید[۱۶]

اور رومی اُسی شاہِ عرب یعنی پیغمبرِ اسلام حضورِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فیضان کے

آرزومند ہیں۔ چنانچہ وہ نصیحت کرتے ہیں کہ کسی پیر کی صحبت اختیار کر:

پیر را بگزیں کہ بے پیر ایں سفر — ہست بس پُر آفت و خوف و خطر

کسی ایسے پیر، راہنما اور رفیق کی مصاحبت ضروری ہے جو زندگی کی نازک اور پُر خطر راہوں میں رفاقت اور قیادت کا حق ادا کر سکے اور زندگی کی اصل ماہیت سے آشنا کر دے۔ ایسے رہنما کی جستجو کے سلسلے میں رومی تنبیہ کرتے ہیں کہ:

چوں بسے ابلیس آدم روے ہست — پس بہر دستے نشاید داد دست

حرفِ درویشاں بدزدد مردِ دوں — تا بخواند بر سلیمے زآں فسوں

کارِ مرداں روشنی و گرمیست — کارِ دوناں حیلہ و بے شرمیست

اور جب اس قسم کا رہنما میسر آجائے تو اس کے بصیرت افروز فیصلوں کی بلا حیل و حجت تعمیل کرنی چاہیئے۔ اگر وہ کشتی میں سوراخ کرتا ہے تو اپنی زبان بند رکھو۔ اگر وہ کسی لڑکے کو قتل کر دیتا ہے تو طیش میں نہ آجاؤ، ضبط و تحمل سے کام لو اور کم ہمتی کا مظاہرہ نہ کرو۔ ایسے رہنما کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے لیکن اس راہ میں خطرات اور خدشات بھی درپیش ہوتے ہیں۔ ایک ایسے کاتب کا واقعہ بھی بیان کیا جاتا ہے جو رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وحی کتابت کیا کرتا تھا۔ بعد میں اُس کاتبِ وحی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ مجھ پر بھی وحی نازل ہوتی ہے۔ وہ نادان دراصل اِس گمان سے گمراہ ہو گیا:

از برائے چارہٴ ایں خوفہا — آمد اندر ہر نمازے اِھدِنا

کیں نمازم را میامیز اے خدا — با نمازِ ضالین و اہلِ ریا

خامہ اے خواجہ قیاسِ حسِ دوں — اندر آں وحی کہ ہست از حد فزوں

گوشِ حس تو بحرف از در خور ست — داں کہ گوشِ غیب گیر تو کر ست

ارضی اور ملکوتی زندگی میں کوئی تضاد و تصادم نہیں ہے۔ ایک زندگی دوسری کی تکمیل کرتی ہے۔ دونوں میں سے ایک بھی قابلِ حذر نہیں یا کوئی ایک زیادہ مقدس و مطلوب نہیں۔ دونوں ایک ہی وحدت کے اجزاء ہیں اور لازم و ملزوم ہیں۔ ہم اس دنیا کی زندگی سے منہ موڑ کر محض سکوت و استغراق میں رہ کر دوسری زندگی کا انتظار نہیں کر سکتے۔ زندگی

سے فرار کی راہ اختیار کر کے ہم اس پر فتح نہیں پا سکتے۔ رومی وقت کو "سیفٌ قاطع" کہتے ہیں :

قال اطعمنی فانی جائعٌ واعتجل فالوقتُ سیفٌ قاطعٌ[۲۰]

وہ صوفی کو ابن الوقت کہہ کر پکارتے ہیں :

صوفی ابن الوقت باشد اے رفیق نیست فردا گفتن از شرطِ طریق[۲۱]

زندگی انسان کا مہلک ترین تحفہ ہے۔ اسے قبول کرنے سے ہچکچانا اور اس سے وابستہ خطروں اور ذمہ داریوں سے پہلو تہی کرنا ہمیں زندگی کے بوجھ سے سبکدوش نہیں کر سکتا۔ اُن سے تو ہمیں اور ابھی نپٹنا ہوگا۔ انسان کو خون کے دریا سے گزرنا ہوگا۔ آلام و مصائب اور آزمائش و امتحان کا صحرا عبور کرنا ہوگا۔ تب کہیں خودی کے مقام بلند تک رسائی ممکن ہو سکتی ہے :

بہرِ آنست ایں ریاضت ویں جفا تا برآرد کورہ از نقرہ جُفا

بہرِ آنست امتحانِ نیک و بد تا بجوشد بر سر آرد زر زبد[۲۲]

انسان نیکی اور بدی مصیبت اور راحت کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو اس سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اُس کی عقل بے حد محدود ہے اور وہ حقیقت کے محض گمان پر ہی اترا تا رہتا ہے لیکن جو شخص روحانیت کی راہ پر گامزن ہوتا ہے، جلد ہی بھانپ جاتا ہے کہ اپنے محدود تجربات کے قیاسات سے زندگی کو پرکھنا خطرے سے خالی نہیں۔ ان محدودیتوں کی شناخت کے لیے روشنی ایک شعاع کی طرح نمودار ہوتی ہے اور انھیں زائل کر دیتی ہے۔ اس طرح خیالات کا ایک نیا سلسلہ کھُل جاتا ہے اور اُس شخص پر حقیقت افشا ہونے لگتی ہے لیکن وہ اس کی شدت، گہرائی اور دل آویزی دوسروں کو نہیں بتا سکتا جو انسانی زبان، اقدار اور جذبات کی درماندگیوں کے تابع ہوتے ہیں۔ وحی کے ذریعے سے فیضان پانے والے لوگوں کے دلوں میں الفاظ انوکھی اہمیت اختیار کر جاتے ہیں اور اپنے بالکل اصل معانی میں نمودار ہوتے ہیں۔ حضرت موسیٰؑ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت خضرؑ حرص و ہوس میں مبتلا ہیں چنانچہ وہ اُن کے کاموں۔

کشتی چھیدنے اور لڑکے کو قتل کرنے — میں خیر کا جو پہلو پنہاں تھا، اُسے نہ دیکھ سکے۔ عقلِ الٰہی سے سرشار انسان انھیں دیوانہ معلوم ہوتا تھا۔ اُن کے تخیل نے ان کاموں کا باطنی مفہوم اوجھل کر رکھا تھا۔ عقل و منطق محدود قوتیں ہیں۔ صرف وحی، الہام اور تائیدِ الٰہی انسان کے دل کو تابندگی عطا کرتے ہیں اور پھر وہ دنیا کو بالکل ہی دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھنے لگتا ہے۔ بنی نوع انسان کی تاریخ میں وہ اصحابِ علم و دانش جو اپنی عقل و ذہانت کو چمکاتے رہے، انسانوں کو کسی عظیم جدوجہد پر آمادہ نہ کر سکے۔ اسی طرح شاہانِ وقت اور اہلِ اقتدار بھی اس قسم کا کوئی کارنامہ انجام نہ دے سکے۔ یہ صرف رسولوں اور نبیوں کا کام تھا اور اُن لوگوں کا کام جنھیں باضابطہ تعلیم یا اقتدار کا کوئی دعویٰ نہ تھا، لیکن انھوں نے انسانوں کے دل اپنی مٹھی میں لے لیے اور انھیں جدوجہد اور کارہائے نمایاں کی سرفرازیاں عطا کیں:

صد ہزاراں نیزۂ فرعون را | در شکست از موسیٰؑ بایک عصا
صد ہزاراں طب جالینوس بود | پیشِ عیسیٰؑ و دمش افسوس بود
صد ہزاراں دفترِ اشعار بود | پیشِ حرفِ اُمّیِ اش عار بود[۲۳]

جو شخص الفاظ کا غلام اور اپنے حواس کا حلقہ بگوش ہوتا ہے، جلد ہی جان لیتا ہے کہ فہم و ادراک کی اور بھی اقسام و منازل ہوتی ہیں:

سیر بیرونیست قول و فعل ما | سیر باطن ہست بالائے سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد | عیسیٰؑ جاں پائے بر دریا نہاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد | سیر جاں پا در دل دریا نہاد
موج خاکی وہم و فہم و فکر ماست | موج آبی محو و سُکر ست و فناست[۲۴]

عقل انسان اور حیوان میں وجہِ امتیاز ہے۔ عقل و ادراک سے استفادہ ضرور کرنا چاہیئے اور اُن سے استفادہ ایک تکلیف دہ عمل ہے لیکن اس تکلیف سے بچنے کے لیے حیوانات کی سطح پر اُتر جانا بھی کسی طرح زیبا نہیں۔ عقلِ محض تفہیم حقیقت کی راہ میں رہبر نہیں بن سکتی — دریافت و انکشاف کے سفر پر عقل کا مفوضہ کام بدل جاتا

ہے۔ ایک خاص مرحلے تک تو عقل انسان کی معلم و رہبر بن سکتی ہے لیکن اس مرحلے کے بعد وہ اس کی تابع فرمان اور آلۂ کار بن جاتی ہے:

عقل چوں جبرئیل گوید احمدا گر یکے گامے نہم سوزد مرا

تو مرا بگذار زیں پس پیش راں حدِ من ایں بود اے سلطانِ جاں [۲۵]

ایک منزل ایسی بھی آتی ہے جب خودی کے عزم اور کائناتی خودی کے عزم کی ہم آہنگی ایسی مکمل ہو جاتی ہے کہ جبر و اختیار کی ساری بحث ہی بے محل اور لایعنی ٹھہرتی ہے۔ پھر ضابطے اور قانون میں کوئی جبر نہیں رہتا بلکہ وہ اپنی ہی دسترس میں اور اپنی رضامندی سے عائد کردہ ضابطے معلوم ہوتے ہیں۔ پھر وہ ایسی پابندیاں نہیں رہتیں جو کسی نے ہمارے وہم و گمان کی ہٹ دھرمیوں کی اصلاح کے لیے ہم پر عائد کر دی ہوں:

انبیا در کارِ دنیا جبری اند کافراں در کارِ عقبیٰ جبری اند

انبیا را کارِ عقبیٰ اختیار جاہلاں را کارِ دنیا اختیار [۲۶]

اللہ کا بندہ اس دنیا کے احوال پر چیں بجبیں نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے ایسے نقطۂ نظر سے دیکھنے کا اہل ہو جاتا ہے جو اس میں لاتعلقی کا احساس پیدا کر دیتا ہے۔ وہ اس دنیا میں رہتے ہوئے اس کی آلودگیوں سے پاک رہتا ہے۔ وہ قعرِ دریا میں تیرتے ہوئے بھی دامن تر نہیں ہونے دیتا۔ پھر زحمت بھی راحت بن جاتی ہے۔ ہر پابندی آزادی معلوم ہونے لگتی ہے اور عناصرِ اربعہ بھی اس کے تابع ہو جاتے ہیں:

چوں بخواہد عینِ غم شادی شود عینِ بندِ پائے آزادے شود

باد و خاک و آب و آتش بندہ اند با من و تو مردہ با حق زندہ اند [۲۷]

یہ حالت کسی طور بھی ذات کو مٹا دینے کی نہیں ہوتی جیسا کہ صوفیہ سمجھتے ہیں۔ یہ تو فروغ دینے اور اپنے امکانِ اعلیٰ کی دریافت کی حالت ہے۔ اس حالت میں رضا بالقضا اور خلوت گزینی فکر و سعی کا بدل نہیں بن سکتے۔ خدا پر بھروسا تو مومن کی ایک بنیادی خصوصیت ہے لیکن وہ سعی و تحصیل کی ضرورت سے پہلو تہی نہیں کر سکتا:

گفت پیغمبر بآوازِ بلند با توکل زانوے اشتر ببند [۲۸]

جب خداوند تعالیٰ لمحے بھر کے لیے بھی بے شغل و بے عمل نہیں ہوتا تو بھلا انسان کیسے ہو سکتا ہے؟

کل یوم ہو فی شأن بخواں مرد را بے کار و بے فعلے مداں[29]
گر توکل میکنی در کار کن کشت کن پس تکیہ بر جبار کن[30]
..... کوشش بے ہودہ بہ از خفتگی
اندریں رہ می تراش و می خراش تا دمِ آخر دمے فارغ مباش[31]

رومی تخلیقی ارتقا کے قائل ہیں۔ وہ کسی صورت میں جسم کی قلبِ ماہیت کو نہیں مانتے اُن کی رائے میں ارتقا روح کی قلب ماہیت ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

اندریں امت نہ بد مسخِ بدن لیک مسخِ دل بود اے ذوالفطن
چوں دلِ بوزینہ گردد آں دلش از دلِ بوزینہ شد خوار آں گلش[32]

روح اُس وقت بھی موجود تھی جب نہ تو اسما تھے اور نہ وہ اشیا جن کو اسما بخشے گئے تھے۔ عشق ہی تمام آفرینش کا ارتقائی اصول ہے۔ حضرت آدمؑ کو تمام اسما کا علم بخشا گیا تھا۔ پھر بھی وہ لطف و کرم کے مقامِ بلند سے نیچے جا پڑے۔ انھوں نے اپنے طور پر حکم کی توجیہہ کرنا چاہی اور یوں عقل کی کم مائگی کھُل گئی۔ توجیہہ ذہنی گستاخی کے مترادف ہوتی ہے۔ جب رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تھا کہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ رات بسر کرتا ہوں، وہ مجھے کھانے پینے کے لیے دیتا ہے، تو وہ دراصل استعارے میں روحانی غذا کی بات فرما رہے تھے۔ ہمیں یہ حدیث بغیر کسی کج بحثی کے تسلیم کر لینی چاہیئے کیونکہ کج بحثی یا تاویل سے اصل مفہوم بدل کے رہ جاتا ہے اور اس طرح گویا ہم کرم و لنوازش سے منہ موڑ لیتے ہیں۔ شارح اصل معنی کو ناقص اور نامکمل سمجھتا ہے۔ اور استدلال کی مدد سے تشریح کرنے لگتا ہے۔ یہ خیال کہ اصل مفہوم ناقص ہے، دراصل اس کی اپنی ناقص تفہیم سے پیدا ہوتا ہے وہ اتنا سمجھنے سے قاصر رہتا ہے کہ آفاقی عقل اس کی عقل سے بلند تر ہے۔ اُسے تو اپنی عقل کو کوسنا چاہیئے نہ کہ حقیقت کو جس کا ادراک اُسے حاصل نہیں ہو سکا:

زانکہ تا ولیست وا دادِ عطا — چونکہ بیند آں حقیقت را خطا
آں خطا دیدن زضعفِ عقل اوست — عقلِ کل مغز ست و عقل ماچو پوست
خویش را تاویل کن نہ اخبار را — مغز را بدگوے نے گلزار را[۳۳]

اللہ کا بندہ خوب سمجھتا ہے کہ کن کن چیزوں کو افضلیت دینا ہے۔ تضادات کا پیدا کردہ انتشار، اضداد کی پراگندگی اور متصادم وفاداریوں کے دباؤ احساس کی خوشگوار ہم آہنگی میں ڈھل جاتے ہیں۔ اس سے خودی میں ایک ایسی یک رنگی، ایک وحدت اور ایک مجموعیت پیدا ہوتی ہے جو لاتعداد ظاہری تضادات کو آنِ واحد میں ختم کر دیتی ہے:

چیست دنیا از خدا غافل بُدن — نے قماش و نقرہ و میزان و زن
مال را کز بہرِ دیں باشی حمول — نعم مالٌ صالحٌ خواندش رسولؐ
آب در کشتی ہلاک کشتی است — آب اندر زیرِ کشتی پشتی است[۳۴]

خداوند تعالیٰ کا بذاتِ خود تجربہ حاصل کرنا جو کہ ساری آفرینش کا باعث ہے، انسان کی شخصیت کو استحکام بخشتا، اس کی تہذیب کرتا اور اس کی کایا پلٹ دیتا ہے۔ خداوند تعالیٰ کا نائب جو اب تک حکمرانوں سے احکام حاصل کرتا تھا، اب دنیا پر فرماں روائی کرتا ہے۔ پہلے وہ ستاروں کے زیرِ اثر تھا مگر اب وہ ستاروں کا امیر کہلاتا ہے:

تاکنوں فرماں پذیرفتے زشاہ — بعد ازیں فرماں رساند بر سپاہ
تاکنوں اختر اثر کردے درو — بعد ازیں باشد امیرِ اختر او[۳۵]

اس تجربے سے پہلے اس کی خواہش اس کی فکر پر حاوی تھی۔ اس کی ساری سوچ بچار، منطق آرائی اور دلیل بازی اس کی بے مقصد زندگی کے لیے جواز پیش کرنے پر صرف ہوتی تھی، لیکن ایمان کی چمک پیدا ہوتے ہی آرام طلبی اور بے فکری کی زندگی کی تمنا ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح پیغام ربانی میں دیدہ و دانستہ بگاڑ کی ضرورت باقی نہیں رہتی جس میں انسان اپنی آسائش و سہولت کے لیے ایک زمانے سے ردوبدل کرتا چلا آیا ہے۔ اُس پیغام کے مفہوم میں نسل در نسل تحریف ہوتی آئی ہے اور مقصد صرف یہ رہا ہے کہ لوگوں کا ایک خاص گروہ تکلیف دہ امور سے چھٹکارا حاصل کر سکے۔

انسان کی اپنی آسائش، طاقت اور تعیش کی خود غرضانہ خواہش نے صداقت کے دروازوں کو ہمیشہ مقفل رکھا ہے۔ اعلیٰ اور ارفع معانی کو اپنی خواہشات کے مطابق بنانے کے لیے اُن کی غلط تاویلیں کر دی گئیں۔ خود پسندی اور اپنی خواہشوں کی پیروی ہی کو انسان ادنیٰ سے اعلیٰ درجے تک ترقی خیال کرتا ہے۔ وہ اپنی محدود عقل ہی کو حقیقت کا ثالث سمجھنے لگتا ہے لیکن جوں ہی یہ حجاب نظروں سے ہٹ جاتا ہے، اقدار کا پیمانہ بھی بدل جاتا ہے اور ہم بآسانی محسوس کرنے لگتے ہیں کہ ہم اب تک جسے ترقی کا اعلیٰ معیار سمجھ رہے تھے، فریب اور سراب کے سوا کچھ نہ تھا۔ پھر ہم پر یہ حقیقت منکشف ہونے لگتی ہے کہ قارون کے خزانے بھی باقی نہ رہے۔ بڑی بڑی بادشاہتیں ملیا میٹ ہو گئیں کیونکہ اُن کی بنیادیں محض تفاخر اور استحصال پر قائم تھیں لیکن انبیا کا پیغام باقی اور قائم رہا اور آج بھی حقیقت کا اعلان کر رہا ہے جسے انسان اپنی خود بینی کے سبب نظر انداز کرتا رہا ہے۔ تاہم بشریت یہی ہے۔ ہم جو کہ حضرت آدمؑ کی اولاد سے ہیں اس بات پر بجا ناز کرتے ہیں کہ انھیں علم بخشا گیا تھا۔ انھیں علم الاسما عطا کیا گیا تھا۔ اور اُن اشیا کے نام بھی بتا دیئے گئے تھے جو ابھی عالمِ وجود میں نہ آئی تھیں۔ پھر ایک ممانعت کی توجیہہ کے شوق میں انھوں نے جنت سے نکالے جانے کے نتائج بھگتے۔ لیکن غیظ و غضب سے اِس لیے محفوظ رہے کہ انھوں نے اپنی غلطی کا اعتراف کر لیا اور معافی کے خواستگار ہوئے۔ اُن کی نجات غلطی کے احساس پر موقوف تھی۔ انسان تو خطا کا پتلا ہے لیکن جوں ہی ہمیں اپنی خطا کاری کا احساس ہونے لگتا ہے، اصلاح کا عمل بھی ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے:

آدمؑ از فردوس و از بالائے ہفت — پائے ماچاں از برائے عذر رفت
گر ز پشتِ آدمے و ز صلب او — در طلب می باش ہم در طلب او
ز آتش دل و آب دیدہ نقل ساز — بوستاں از ابر و خورشید ست باز
تو چہ دانی ذوق آبِ دیدگاں — عاشق نانے تو چوں نادیدگان
گر تو ایں انباں ز ناں خالی کنی — پُر ز گوہر ہائے اجلالی کنی

ہم حضرت آدمؑ سے ہدایت کی روشنی حاصل کر سکتے ہیں یا اُن کی طرح براہ راست اصل سرچشمے سے۔ ترسیل کے اس عمل سے سینکڑوں چراغ روشن ہو جاتے ہیں اور روشنی کی کیفیت میں ذرہ برابر کمی واقع نہیں ہوتی:

آدمے را اُو بخویش اسما نمود — دیگراں را ز آدم اسما می کشود
خواہ از آدم گیر نورش خواہ از و — خواہ از خُم گیر مے خواہ از کدو
چوں چراغے نورِ شمع را کشید — ہر کہ دید آں را یقیں آں شمع دید
ہم چنیں تا صد چراغ ار نقل شد — دیدنِ آخر لقائے اصل شد[۳۷]

طولانی دلیل بازی اُن امور کا ادعا کرتی ہے جو اس کے حدود سے باہر ہیں۔ اُس کا منصب محض جزوی ہے اور جب تک اُسے اپنی نارسائیوں کا احساس نہیں ہو جاتا اُس کا گمراہ کرنا اغلب ہے۔ عقل گو مفید ہے مگر اس کے ساتھ وجدان کا اضافہ ضروری ہے:

عاشق از خود چوں غذا یابد رحیق — عقل آنجا گم بماند بے رفیق
عقلِ جزوی عشق را منکر بود — گرچہ بنماید کہ صاحب سِر بود[۳۸]

اپنی ذات کے اعلیٰ اوصاف کو بروئے کار لانے کے لیے اُن تمام قوتوں سے نبرد آزمائی ضروری ہے جو ہماری نشوونما میں رکاوٹ بنتی ہیں مثلاً لالچ، حرص، طمع اور نفرت۔ "مثنوی" کے دفتر اول میں رومی اور چینی نقاشوں کی حکایت میں اس نکتے کو بڑی عمدگی سے پیش کیا گیا ہے، چینی کہتے تھے کہ ہم بہتر مصور ہیں، رومیوں کا دعویٰ تھا کہ قوت و فضیلت تو ہمیں حاصل ہے۔ اس طرح چینیوں اور رومیوں کے درمیان مباحثہ شروع ہو گیا چینیوں نے اپنے کمالِ فن کی نمائش کے لیے ایک کمرہ طلب کیا۔ چنانچہ چینی اور رومی فن کاروں کے لیے ایک بڑے کمرے میں دو دیواریں آمنے سامنے معین کر دی گئیں جن کے درمیان ایک پردہ حائل تھا۔ ایک دیوار پر چینیوں نے اپنا کام شروع کر دیا اور دوسری دیوار پر رومیوں نے۔ چینیوں نے اپنی نقاشی کے لیے ایک سو رنگ مانگے لیکن رومیوں نے کہا کہ ہمیں کوئی رنگ و روغن درکار نہیں، ہم تو دیوار کو صرف صیقل کریں گے۔ چنانچہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے کام سے بے خبر اپنے اپنے فن میں لگ گئے۔ چینیوں

نے بڑی محنت سے رنگین تصویریں تیار کیں اور رومیوں نے دیوار کو خوب صیقل کر دیا۔ چینیوں نے کام ختم کر لیا تو بادشاہ اُن کی فن کاری دیکھنے کے لیے کمرے میں داخل ہوا۔ اُن کے فن کا حسن واقعی مسحور کن تھا۔ جب وہ رومیوں کا کام دیکھنے کے لیے دوسری دیوار کی طرف متوجہ ہوا تو درمیان کا پردہ ہٹا دیا گیا۔ چینیوں کے رنگا رنگ نقش و نگار رومیوں کی صیقل شدہ دیوار پر منعکس ہو گئے۔ یہ دیکھ کر بادشاہ متحیر رہ گیا۔ اُسے چینیوں کا کام نہایت حسین و دلکش معلوم ہوا تھا لیکن رومیوں نے تو رنگ اور موقلم کا استعمال ہی نہیں کیا تھا۔ انھوں نے رفعِ زنگ اور صیقل سے ہی دیوار میں حسن کا رنگ پیدا کر دیا تھا۔ اس حکایت سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہ یوں ذہن نشین کرایا گیا ہے:

رومیاں آں صوفیانند اے پدر! — بے ز تکرار و کتاب و بے ہنر
لیک صیقل کردہ اند آں سینہا — پاک از آز و حرص و بخل و کینہا
آں صفائے آئینہ لاشک دلست — کو نقوشِ بے عدد را قابلست
اہلِ صیقل رستہ اند از بو و رنگ — ہر دمے بینند خوبی بے درنگ
نقش و قشرِ علم را بگزاشتند — رایتِ عین الیقیں افراشتند
رفت فکر و روشنائی یافتند — نحر و بحرِ آشنائی یافتند
مرگ کیں جملہ ازو در وحشت اند — می کنند ایں قوم بر وے ریش خند
کس نیابد بر دلِ ایشاں ظفر — بر صدف آید ضرر نے بر گہر

۲۔ حیات و کائنات کی ماہیت

دنیا ایک خیال ہے جو عقلِ آفاقی سے صادر ہو رہا ہے۔ یہ عقل ایک بادشاہ کی طرح ہے اور خیالات اس کے سفیر ہیں۔ پہلی دنیا آزمائش کی دنیا ہے دوسری مکافات کی۔ اگر کوئی شخص گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ واقعہ حقیقت بن جاتا ہے اور زنجیر و زنداں کی صورت میں نمودار ہوتا ہے اور اگر کوئی شخص نیکی کا کام کرتا ہے تو وہ اس کے لیے وجہ امتیاز بن جاتا ہے۔ اس واقعے اور حقیقت کا معاملہ انڈے اور

مرغی کا سا معاملہ ہے، انڈے سے مرغی برآمد ہوتی ہے اور مرغی انڈے دیتی ہے. اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا جاتا ہے آخر ہماری زندگی کے یہ واقعات حقیقت کا روپ کیوں نہیں دھار لیتے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حکمتِ ربانی نے انھیں اخفا میں رکھا ہے تاکہ خیر و شر کی یہ دنیا ایک سربستہ راز رہے کیونکہ اگر خیال کے اصل اسالیب عیاں ہو جاتے تو پھر ہماری یہ دنیا قیامت ہی کی طرح ہوتی اور قیامت میں بھلا کوئی نیکی یا بدی کا عمل کر سکتا ہے؟ بہر حال اللہ تعالیٰ نے بدی کی پاداش عوام الناس ہی سے پوشیدہ رکھی ہے، اپنے برگزیدہ بندوں سے نہیں:

حق بمن بنمود پس پاداشِ کار — وز صور ہائے عملہا صد ہزار[1]

زندگی عمل پیہم کا نام ہے۔ کوئی شخص لمحے بھر کے لیے بھی بے کار نہیں رہ سکتا۔ عمل کی لگن کا مقصد یہ ہے کہ ہمارا داخلی شعور نمایاں طور پر جلوہ گر ہو سکے:

یک زماں بیکار نتوانی نشست — تا بدی یا نیکی از تو نجست
ایں تقاضا ہائے کار از بہر آں — شد موکل تا شود سرّت عیاں
... ... — بر تو بیکاری بود چوں جاں کنش
ایں جہان و آں جہاں زاید ابد — ہر سبب مادر اثر زاید ولد
چوں اثر زائید آں ہم شد سبب — تا بزاید او اثر ہائے عجب
ایں سبب ہا نسل بر نسلست لیک — دیدۂ باید منور نیک نیک[2]

یہ کائنات اسباب کا ایک سلسلہ ہے۔ ہر سبب چونکہ ماہیت بھی ہے اور صورت بھی (اور دونوں غیر منفک ہیں) اس لیے وہ علت بھی ہوتا ہے اور نتیجہ بھی، عامل بھی اور معمول بھی۔ اسی طرح ہر نتیجہ ماہیت اور صورت ہونے کے سبب علت بھی ہوتا ہے اور نتیجہ بھی، حقیقت چونکہ ایک ہی ہے جسے کبھی ماہیت سمجھا جاتا ہے اور کبھی صورت، اس لیے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ بیک وقت علت بھی ہے اور نتیجہ بھی۔ ہر شے جو کسی دوسری شے سے اتفاقی رابطہ قائم ہو جانے کے سبب علت کہلاتی ہے، جسے ہم نتیجہ کہتے ہیں بیک وقت اپنے نتیجے کا نتیجہ ہے، اس نتیجے کی وجہ سے وہ اپنی ماہیت میں ایک علت

ہے ۔ مراد اس سے یہ ہوئی کہ خدا جو واحد علت ہے علل اور نتائج کا محیطِ کل ہے یہ بات بالکل غیر اہم ہے کہ ہم کسی خاص علت کو کسی خاص نتیجے کی علت کہیں یا اس نتیجے کا نتیجہ (جو خود علت متصور ہوتا ہے) علیت کا یہ تصور "ہونے" کی تمام حرکات پر اہم اثر ڈالتا ہے کیونکہ سب مخلوقات "ہونے" ہی کی کوشش میں ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ اپنے اظہار کے لیے بیتاب ہے:

آسماں گوید زمیں را مرحبا — با توم چوں آہن و آہن رُبا
آسماں مرد و زمیں زن در خِرد — ہر چہ آں انداخت ایں می پرورد
پس زمین و چرخ را داں ہوش مند — چونکہ کارِ ہوش منداں می کنند
گر نہ از ہم ایں دو دلبر می مزند — پس چرا چوں جفت در ہم می خزند
بے زمیں کے گل بروید و ارغواں — پس چہ زاید ز آب و تاب آسماں
بہر آں میلست در مادہ بنر — تا بود تکمیل کارِ ہم دگر
میل اندر مرد و زن حق زاں نہاد — تا بقا یابد جہاں زیں اتحاد
میل ہر جزوے بجزوے ہم نہد — ز اتحاد ہر دو تولیدے زہد
شب چنیں با روز اندر اعتناق — مختلف در صورت امّا اتفاق

بہت سے صوفیہ نو فلاطونی اندازِ فکر میں کائنات کو خدائے واحد قادرِ مطلق سے ظہور کے سلسلے کی ایک چیز سمجھتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق ہر سلسلہ وار مرحلہ اپنے سے بلند تر مرحلے کا مظہر ہوتا ہے اور اس طرح رفتہ رفتہ حقیقت سے بعید تر ہوتا جاتا ہے۔ اکثر شارحین نے "مثنوی" کی تشریح وحدت الوجودی نظام کے مطابق کی ہے جسے ابن عربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح رومی سے بڑی ناانصافی ہوتی ہے، وہ بنیادی طور پر ایک شاعر اور صوفی ہیں، فلسفی یا منطقی نہیں۔ رومی کا عقیدہ ہے کہ ہر شے اپنے اصل سرچشمے تک پہنچنے کی جد و جہد کر رہی ہے:

میل تن در سبزہ و آبِ رواں — زاں بود کہ اصل او آمد ازاں
میلِ جاں اندر حیات و در حیٔ است — زاں کہ جاں لامکاں اصل وی است

میلِ جاں در حکمت و در علوم — میلِ تن در باغ و راغست و کُروم
میلِ جاں اندر ترقی و شرف — میلِ تن در کسبِ اسباب و علف
میل و عشقِ آں شرف ہم سوئے جاں — زیں یُحِب را یُحِبّوں را بداں
گر بگویم شرحِ ایں بے حد شود — مثنوی ہشتاد تا کاغذ شود
آدمی حیواں نباتے و جماد — ہر مراد عاشق ہر بے مراد
بے مراداں بر مرادے می تنند — و آں مراداں جذبِ ایشاں می کنند
لیک میلِ عاشقاں لاغر کند — میلِ معشوقاں خوش و خوش فر کند
عشقِ معشوقاں دو رخ افروختہ — عشقِ عاشق جانِ او را سوختہ[۴۳]

ہر شے تو اپنی اصل کی طرف لوٹنے کی کوشش میں ہے لیکن کوئی اصل اپنے ماحصل کی ہم صورت نہیں ہوتی:

نطفہ از نان است کے باشد چنان — مردم از نطفہ است کے باشد چنان
جنّے از نار است کے ماند بنار — ز بخار است ابر و نبود چون بخار
از دمِ جبریلؑ شد عیسیٰؑ پدید — کے بصورت ہمچو او بُد یا ندید
آدمؑ از خاک ست کے ماند بخاک — ہیچ انگورے نمی ماند بتاک[۴۴]

اِس کائنات کے مختلف اجزا میں شدید تصادم کی کیفیت موجود ہے۔ چار عناصر کو لیجیے، اِن میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے تباہ کن ہے:

چار عنصر چار استوں قویست — کہ بدیشاں سقفِ دنیا مستویست
ہر ستونے اشکنندہ آں دگر — استنِ آب اشکنندۂ آن شرر
پس بنائے خلق بر اضداد بود — لاجرم ما جنگیم از ضرّ و سود[۴۵]

یہ تصادم انسانی ذہن سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ ذہن اور جسم کی کیفیات باہم دگر مختلف ہیں۔ انسان اپنے آپ سے پیہم برسرِ پیکار ہے۔ اس کے اندر ہی اندر ایک جنگ جاری ہے:

ایں تفانے از ضد آید ضد را — چوں نباشد ضد نبود جز بقا

نفیِ ضد کرد از بہشت آن بے نظیر　　　　کہ نباشد شمس و ضدش زمہریر[۴۶]

راسخ العقیدہ مسلمان کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ موازنے سے بالاتر ہے۔ وہ اپنی وحدتِ کاملہ میں تمام مخلوقات سے جدا اور ماوراء ہے اور اُس کے جو اوصاف قرآنِ حکیم میں درج ہیں، انھیں اُن معنوں میں نہیں لینا چاہیئے جن معنوں میں انھیں اُس کی مخلوقات میں سے کسی پر منطبق کیا جاتا ہے۔ وحدت الوجودی صوفیہ جو نظریۂ تنزیہہ کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ یہ بات پوری حقیقت کو ظاہر نہیں کرتی۔ اُن کی رائے میں پوری حقیقت تنزیہہ اور تشبیہہ کے امتزاج سے واضح ہوتی ہے۔ اوّل الذکر نظریہ تو خود خداوند تعالیٰ اور دنیا کی ثنویت کی طرف لے جاتا ہے اور آخر الذکر بذاتِ خود کثرتِ الٰہ کا عقیدہ ہے۔ رومی عقل کی خفاش صفت آنکھ اور دل کی آنکھ کا موازنہ کرتے ہیں کہ ظاہری حس ظلمت کی طرف لے جاتی ہے اور باطنی حس معرفت کی راہ باز کرتی ہے:

حسِ خفاشت سوئے مغرب دواں　　　　حسِ دُرپاشت سوئے مشرق رواں[۴۷]

رومی کہتے ہیں کہ جو لوگ روحانی اشیا سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں بالکل معتزلیوں کی طرح ہیں اور معتزلہ وہ فلاسفر تھے جو کہتے تھے کہ ایمان داروں کے لیے اِس دنیا یا اگلی دنیا میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کا کوئی امکان نہیں ہے۔ لیکن رومی کا عقیدہ ہے کہ ایمان دار اِس دنیا میں بھی اور بہشت میں بھی اللہ تعالیٰ کے دیدار سے مشرف ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں بھی بہشت، دوزخ اور قیامت کا بلاواسطہ مشاہدہ ممکن ہے۔ حضرت علیؓ سے ایک قول منسوب ہے کہ میں نے اپنے خدا کا دیدار کیا ہے، میں ایسے خدا کی عبادت کیونکر کروں جسے میں نے دیکھا ہی نہیں! رومی کہتے ہیں کہ جب تک تم اپنے حواس کے مقید رہو گے، معتزلی ہی رہو گے:

ہر کہ در حس ماند او معتزلیست　　　　گرچہ گوید سنیم از خامیست

ہر کہ از حس خدا دید آیتے　　　　در بر حق ہست بہتر طاعتے[۴۸]

کثرت کا ظہور روحِ حیوانی سے ہوا کرتا ہے جو حسیات کی آلۂ کار ہے[۴۹] انسانی روح وہ روح ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ میں پھونکی تھی[۵۰] اور وہ انسانِ کامل کی

روح ہے. یہ لازماً واحد اور ناقابلِ تقسیم ہے. لہٰذا انبیا اور اولیا جو نفسانی میلانات سے منزہ ہوتے ہیں، روح میں ایک ہیں، گو اپنے مخصوص اوصاف کی وجہ سے انھیں ایک دوسرے پر امتیاز حاصل ہو:

تفرقہ در روحِ حیوانی بود نفسِ واحد روحِ انسانی بود[۵۱]

عالمِ خلق کی مختلف سمتیں اور جہتیں ہوتی ہیں لیکن عالمِ امر و صفات بے جہت ہے:

عالمِ خلقست با سو و جہات بے جہت داں عالمِ امر و صفات
بے جہت داں عالمِ امر اے صنم بے جہت تر باشد آمر لاجرم
بے تعلق نیست مخلوقے بدو آں تعلق ہست بیچوں اے عمو
زانکہ فصل و وصل نبود در رواں غیر فصل و وصل نندیشد گماں[۵۲]

عقل اس حقیقت کا قطعاً سراغ نہیں پا سکتی کیونکہ وہ تو اپنی ہی مقرر کردہ حدود کی پابند ہوتی ہے:

ایں تعلق را خرد چوں رہ برد بستۂ فصلست و وصلست ایں خرد
زیں وصیت کرد مارا مصطفےٰ بحث کم جوئید در ذاتِ خدا[۵۳]

رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشادِ گرامی ہے کہ:

تفکروا فی آلاء اللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ (ترجمہ:- یعنی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر غور کرو اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں فکر مت کرو)

دفترِ پنجم کی ایک نظم میں رومی اللہ تعالیٰ سے عرض کرتے ہیں:

قدر تو بگذشت از درکِ عقول عقل اندر شرحِ تو شد بوالفضول
گرچہ عاجز آمد ایں عقل از بیاں عاجزانہ جنبشے باید دراں
اِنَّ شَیْئاً کُلُّہٗ لَا یُدْرَکُ اِعْلَمُوْا اَنْ کُلَّہٗ لَا یُتْرَکُ
گر نتانے خورد طوفانِ سحاب کے تواں کردن بترکِ خورد آب
راز را گر می نیاری درمیاں درکہا را تازہ کن از قشرِ آں[۵۴]

جو شخص خواب دیکھتا ہے وہ دوسروں سے منفرد اور الگ ہوتا ہے۔ وہ اپنے خواب

کو الفاظ کا جامہ نہیں پہنا سکتا اور اس کے لیے اپنے تجربے کا اظہار ممکن نہیں ہوتا۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام جب جبرئیلؑ کو پیچھے چھوڑ کر انتہائی بلند مقام پر تشریف لے گئے تو اس موقع کے لیے قرآن میں صرف اسی قدر بیان کیا گیا ہے:

فَاَوْحیٰٓ اِلیٰ عَبْدِہٖ مَآ اَوْحیٰ ؕ (ترجمہ: پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے پر وحی نازل فرمائی جو کچھ نازل فرمائی تھی)[۵۵] وہاں جو کچھ انھوں نے دیکھا بیان نہیں کیا گیا۔ دراصل اُن کیفیات کا بیان الفاظ کی حدوں سے ماوراء ہے۔ ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جب خاموشی خوش بیان کا درجۂ کمال حاصل کر لیتی ہے۔ تاہم ہم مستعار معلومات پر اکتفا نہیں کر سکتے۔ ہمیں تو خود وہ منفرد اور ناقابلِ اظہار خواب دیکھنے کے لیے کوشاں رہنا چاہیئے۔ دوسروں کی نظر اور مستعار نور سے دیکھنا ہمارے لیے نہایت مضر ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہم اس نظر اور نور کو اپنا سمجھتے ہیں۔ رومی اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ خدایا! اس باغ سے ایسی خطا کیا سرزد ہوئی کہ اس کا خوبصورت خلعت اس سے چھن گیا اور خزاں نے اسے زیر و زبر کر دیا۔ جواب ملا کہ جرم تو یہ ہے کہ مستعار زیور پہن کر یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ میری مِلک ہے:

جرم آنکہ زیور عاریہ بست ۔۔۔ کرد دعوے کیں حلل ملک من است
وا ستانیم آنکہ تا داند یقین ۔۔۔ خرمن آں ماست خوباں دانہ چیں
تا بداند کاں حلل عاریہ بود ۔۔۔ پرتوے بود آں ز خورشیدِ وجود
قانعے با دانشِ آموختہ ۔۔۔ در چراغِ غیر چشم افروختہ
او چراغِ خویش بر باید کہ تا ۔۔۔ تو بدانی مستعیری نے فتا[۵۶]

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک نقش بنا کر اُس میں بگاڑ کا مادہ رکھ دینے کا کیا مقصد تھا؟ کیا تخریب تعمیر کا پیش خیمہ ہے؟ اس کا جواب رومی یوں دیتے ہیں:

لوح را اول بشوید بیو قوف ۔۔۔ انگہے بروے نویسد آں حروف
خوں کند دل را ز اشک مستہاں ۔۔۔ بر نویسد بر وے اسرار آنگہاں
چوں اساسِ خانۂ نو افگنند ۔۔۔ اولیں بنیاد را بر میکنند

گل بر آرند اول از قعرِ زمیں ۔۔۔ تا بآخر بر کشی ماءِ معین (دفتر دوم)

اس دائمی کشمکش کا اظہار انسان کی تخلیق کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو بے انتہا پاکیزگی بخشی۔ پھر اس کا ایک مدمقابل پیدا کر دیا۔ اس نے دو نشان مقرر فرمائے، ایک سفید اور ایک سیاہ۔ ایک طرف حضرت آدمؑ تھے اور دوسری طرف ابلیس۔ بعد ازاں ہابیل نمودار ہوا اور اس کے مقابلے میں قابیل روشنی اور پاکیزگی کا حریف ثابت ہوا۔ پھر نمرود کا زمانہ آیا جو حضرت ابراہیمؑ کی مخالفت پر کمربستہ ہو گیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ فرعون اور حضرت موسیٰؑ تک پہنچا حتیٰ کہ حضورِ اکرم محمد مصطفےٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ابو جہل کا زمانہ آگیا اور یہ آویزش آج بھی جاری ہے۔

ہر شے جو تخلیق کی گئی ہے، بننے، بڑھنے اور نشو و نما پانے کے عمل میں ہے۔ حرکت اور سرگرمی مستقلاً جاری ہے:

ہر گیا را کش بود میلِ علا ۔۔۔ در مزید ست و حیات و در نما
چونکہ گرداند سر سوئے زمیں ۔۔۔ در کمی و خشکی و نقص و غبیں
میل روحت چوں سوئے بالا بود ۔۔۔ در تزاید مرجعت آں جا بود
در نگوں ساری سرت سوئے زمیں ۔۔۔ آفلی حق لا یحب الآفلیں

انسان کو اپنی موجودہ منزل تک پہنچنے کے لیے اموات کے کئی سلسلوں سے گزرنا پڑا ہے۔ موت نے اس کو ہمیشہ اعلیٰ تر مرتبہ عطا کیا ہے۔ اب وہ موت سے بھلا کیوں خوف زدہ ہو؟

از جمادے مردم و نامی شدم ۔۔۔ وز نما مردم بہ حیواں بر زدم
مردم از حیوانے و آدم شدم ۔۔۔ پس چہ ترسم کے ز مردن کم شدم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر ۔۔۔ تا بر آدم از ملائک پر و سر
وز ملک ہم بایدم جستن ز جو ۔۔۔ کل شی ہالک الا وجہہٗ
بارِ دیگر از ملک قرباں شوم ۔۔۔ آنچ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنون ۔۔۔ گویدم کہ انا الیہ راجعون

یہی جذبۂ ایمان انسان کے دل سے موت کا خوف مٹا دیتا ہے۔ پھر وہ خطرات میں گھر کر بھی زندگی بسر کرنے کا ڈھنگ سیکھ جاتا ہے۔ وہ ایک سیلانی کی طرح بے خوف و خطر رواں دواں رہتا ہے، جیسے وہ موت کا تعاقب کر رہا ہو:

منبلے نے کو بکف پول آورد | منبلے چستے کزیں پل بگذرد
آں نہ کو بر ہر دکانے بر زند | بل جہد از کون دکانے بر زند
مرگ شیریں گشت و نقلم زیں سرا | چوں قفس ہشتن پریدن مرغ را

انسان اپنی ہئیت میں تو ایک کائناتِ اصغر ہے لیکن درحقیقت وہ بجائے خود ایک عالمِ اکبر ہے:

پس بصورت عالمِ اصغر توئی | پس بمعنی عالمِ اکبر توئی
ظاہراً آں شاخ اصل میوہ است | باطناً بہرِ ثمر شد شاخ ہست
گر نبودے میل و امیدِ ثمر | کے نشاندے باغباں بیخِ شجر
پس بمعنی آں شجر از میوہ زاد | گر بصورت از شجر بودش ولاد
اول فکر آخر آمد در عمل | خاصہ فکرے کو بود وصف ازل

رومی مخلوقات کو تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں:

الف۔ خداوند تعالیٰ نے فرشتے تخلیق کیے اور انھیں عقل بخشی۔

ب۔ حیوانات میں شہوت کا مادہ پیدا کیا۔

ج۔ بنی آدم کو عقل اور شہوت دونوں عطا فرمائے۔

پہلا گروہ تو سراسر عقل، علم اور خیر ہے۔ فرشتہ نورِ مطلق ہوتا ہے اور عشقِ خدا سے زندہ ہے۔ اس لیے وہ ہر طرح کے تصادم سے محفوظ ہے۔

دوسرا گروہ علم سے یکسر محروم ہے اور وہ بھی اُس تناؤ اور دباؤ سے آزاد ہے جس میں انسان مبتلا ہے۔

تیسرا گروہ یعنی انسان نصف فرشتہ ہے اور نصف حیوان، فرشتے اور حیوان کشاکش سے محروم ہیں لیکن انسان اپنے مخالفین سے جنگ و پیکار کے سبب حالتِ کرب میں ہے۔

پھر انسانوں کے بھی تین طبقے ہیں:

ا۔ انسانوں کا ایک طبقہ تو مستغرقِ مطلق ہے اور حضرت عیسیٰؑ کی طرح انسانوں سے ملحق، صورت میں آدمؑ لیکن حقیقت میں جبرئیلؑ۔ وہ غصے، ہوا و ہوس اور قیل و قال سے آزاد ہے:

یک گروہ مستغرق مطلق شدہ — ہمچو عیسیٰؑ با ملک ملحق شدہ
نقشِ آدمؑ لیکن معنی جبرئیل — رستہ از خشم و ہوا و قال و قیل

یعنی پیغمبروں کا مقام فرشتوں سے بلند تر ہے۔

ب۔ دوسرا طبقہ جو حیوانوں (گدھوں) سے ملحق ہوا، اُن میں غصے اور شہوت کا غلبہ ہے:

قسم دیگر با خراں ملحق شدند — خشم محض و شہوتِ مطلق شدند

ج۔ تیسرا طبقہ جس میں نصف حیوانیت اور نصف روحانیت، اس کا نصف تو لذائذِ دنیا کی طرف کھینچتا ہے اور نصف اللہ تعالیٰ کی طرف، اور یہ کشمکش شب و روز جاری ہے:

ماند یک قسم دگر اندر جہاد — نیم حیواں نیم حی بارشاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش — کردہ چالیش آخرش با اولش[۶۱]

اس طرح ہم وہ نصف انسان ٹھہرتے ہیں جو مکمل انسان کی جستجو میں ہیں۔ لہٰذا ہمیں ایک عاقلِ کامل کی تلاش کرنی چاہیئے اور اُسے یوں پکڑنا چاہیئے جیسے ایک اندھا اپنے رہنما کو پکڑتا ہے:

دیگرے کو نیم عاقل آمد او — عاقلے را دیدہ خود داند او
دست در وے زد چو کور اندر دلیل — تا بدو بینا شد و چست و جلیل[۶۲]

اور کامل انسان تو ایک ولی ہوتا ہے جس کا نقش ایک شفاف آئینے کی طرح جلوہ گر ہوتا ہے:

نقشِ او فانی و او شد آئینہ — غیر نقش روئے غیر آں جائے نہ
گر کنی تف سوئے روئے خود کنی — ور زنی بر آئینہ بر خود زنی

در بہ بینی روئے زشت آہنم توئی　　در بہ بینی عیسیٰ و مریمؑ توئی
او نہ اینست و نہ آں او سادہ است　　نقش تو در پیش تو بنہادہ است[۲۳]

ولی سادہ مزاج اور نیک طبع ہوتا ہے۔ وہ آئینے کی طرح آپ کا نقش آپ کے سامنے رکھ دیتا ہے۔ انسان آبِ دریا کی طرح ہے۔ جب اس کا پانی گدلا ہو جاتا ہے تو اس کی تہہ نظر نہیں آسکتی۔ دریا کی تہہ میں ہیرے جواہرات کی فراوانی ہے۔ رومی ہدایت کرتے ہیں کہ ہوشمندی سے کام لو اور پانی کو گدلا مت کرو کیونکہ یہ پانی تو اپنی اصل میں پاک اور شفاف ہوتا ہے۔ انسان کی روح ہوا سے مشابہ ہوتی ہے۔ جب ہوا میں گرد و غبار شامل ہو جاتا ہے تو یہ آسمان کو اپنے پردے میں چھپا لیتا ہے اور سورج ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ جب گرد و غبار بیٹھ جاتا ہے تو ہوا پھر صاف اور پاکیزہ ہو جاتی ہے۔

حضرت موسیٰؑ نے خداوند تعالیٰ سے سوال کیا تھا کہ آپ طرح طرح کی صورتیں بناتے ہیں، پھر انھیں بگاڑتے کیوں ہیں؟ :

گفت موسیٰؑ اے خداوندِ حساب　　نقش کردی باز چوں کردی خراب

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو زمین میں کوئی بیج بونے کے لیے کہا تا کہ وہ خود مشاہدہ کر سکیں اور دادِ انصاف دے سکیں :

موسیا! تخمے بکار اندر زمیں　　تا تو خود ہم دادہی انصاف دیں
چونکہ موسیٰؑ کشت شد گشتش تمام　　خوشہایش یافت خوبی و نظام
داس بگرفت و مر آنہا را برید　　بس ندا از غیب در گوشش رسید
کہ چرا کشتے کنی و پروری　　چوں کمالے یافت آں را ببری
گفت یارب زاں کنم ویران و پست　　کہ دریں جا دانہ ہست و کاہ ہست
دانہ لائق نیست در انبار گاہ　　کاہ در انبار گندم ہم تباہ

اس حکایت سے یہ سبق حاصل ہوتا ہے کہ مخلوقات میں پاکیزہ روحیں بھی ہوتی ہیں اور سیاہ و کثیف بھی :

در خلائق روح ہائے پاک ہست　　روح ہائے تیرہ و گلناک ہست

این صد فہا نیست در یک مرتبہ — در یکے درست و در دیگر شبہ
بہر اظہار ست ایں خلق جہاں — تا نماند گنج حکمتہا نہاں
کنت کنزاً گفت مخفیاً شنو — جوہر خود گم مکن اظہار شو[۶۴] ''

انسان کے روحانی عروج کی کہانی بڑی دل پذیر ہے۔ وہ پہلے پہل اقلیم جماد میں آیا جہاں سے گزر کر اقلیم نبات میں پہنچا، وہاں کئی برسوں تک مقیم رہا۔ یہاں وہ اقلیم جماد کو بھول گیا کیونکہ دونوں اقلیموں میں بڑا اختلاف ہے:

وز نباتے چوں بحیوانے فتاد — نآمدش حال نباتے ہیچ یاد
باز از حیواں سوئے انسانیش — میکشد آں خالقے کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقل ہائے اولینش یاد نیست — ہم ازیں عقلش تحول کردنیست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب — صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب
گرچہ خفتہ گشت و شد ناسی زپیش — کے گزارندش دراں نسیانِ خویش
ہم چنیں دنیا کہ حلم نایمست — خفتہ پندارد کہ ایں خود دائمیست
تا بر آید ناگہاں صبحِ اجل — وارہد از ظلمتِ ظن و دغل[۶۵]

رومی صبح کو "حشرِ اصغر" کا نام دیتے ہیں:

ہست مارا خواب و بیداری ما — بر نشانِ مرگ و محشر دو گوا
حشرِ اصغر حشرِ اکبر را نمود — مرگِ اصغر مرگِ اکبر راز دود[۶۶] '

رومی "مثنوی" میں روح کی ملکوتی اصل کے نظریے، اس کے مادی دنیا میں نزول، زمین پر اس کی زندگی اور بالآخر اس کے اپنے اصل مقام کو واپسی کے بارے میں تفصیل سے لکھتے ہیں۔ اس نظریے کا ماخذ شاید نو فلاطونی اصولِ صدور اور ارسطو اور فلوطین (Plotinus) کی نفسیات ہو لیکن رومی نے انسان کے تخلیقی ارتقا کے بارے میں اپنے خیالات کو جو زور اور جذبہ بخشا ہے، وہ انہی کا حصہ ہے۔ دنیا اس لیے تخلیق کی گئی تھی کہ دنیا کی روح یعنی انسانِ کامل کی نمو ہو سکے۔ انسان کا اپنی امکانی قوت کو دریافت کر لینا

بھی انسانیت کی بے لوث اور پُرخلوص خدمت ہے۔ رومی کہتے ہیں کہ راہِ خدا میں تدبیر کرتا کہ امت میں تجھے نبوت کا درجہ عطا ہو:

مکر کن در راہِ نیکو خدمتے — تا نبوّت یابے اندر امتے
مکر کن تا وارہے از مکر خود — مکر کن تا فرد گردے از جسد
مکر کن تا کمتریں بندہ شوے — در کمی رفتے خداوندہ شوے
روبہے و خدمت اے گرگِ کہن — ہیچ بر قصدِ خداوندی مکن
نُور را بگزار زاری ربگیر — رحم سوئے زاری آید اے فقیر[۶۷]

رومی کا عقیدہ ہے کہ خاتم الانبیاء حضورِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد ہر زمانے میں ایک قطب پیدا ہوتا ہے جو صداقت اور فریب کے درمیان تفریق و تمیز کا سبب بنتا ہے اور جب تک یہ دنیا قائم رہے گی، یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

رومی حضرت علیؓ کی اولاد میں سے بارہ شیعہ اماموں اور عظیم صوفی اولیا کے غیر منقطع سلسلے کا موازنہ کرتے ہیں۔ اول الذکر میں سے آخری امام پُراسرار طور پر غائب ہو گئے اور قیامت کے قریب مہدی کے نام سے دنیا میں دوبارہ ظاہر ہوں گے اور صوفی اولیا کا کوئی مشترک نسب حضورِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے خالص روحانی درثے کے سوا اور کچھ نہیں۔ نورِ خدا سے متصوفانہ اتصال میں مستغرق صوفی اور عقل کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ حضور اکرم محمد مصطفٰے علیہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرت جبرئیلؑ میں تھا جو اُن کی رفاقت کے متحمل نہ ہو سکے اور اُن سے عرض کیا کہ آگے آپ تشریف لے جائیں۔ اس مقام پر تو میرے پَر جلتے ہیں:

گفت او را ہیں بپرّ اندر پیَم — گفت رَو رَو من حریفِ تو نیَم
باز گفت او را بیا اے پردہ سوز — من باوجِ خود نرفتستم ہنوز
گفت بیروں زیں حدِ اے خوش فرِمَن — گر زنم پرّے بسوزد پرّ من[۶۸]

ہمارا عملِ پیہم اُس فریضے کا ثمرہ ہوتا ہے جو ملکوتی آگہی کا اظہار ہم پر عائد کرتا ہے۔ وہی انسانی فطرت کی بنیاد ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ دل پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے، اس لیے

جسم بے کار نہیں رہ سکتا۔ اُس کا ارشاد ہے کہ گو میں تمھارے راز سے پوری طرح واقف ہوں مگر تم اپنے ظاہری عمل سے اس کا اعلان کرو:

ور بفرماید کہ اندر کش دراز   ہم چناں شیریں بگو با امر ساز

رومی مثنوی کے ہیرو حسام الدین سے مخاطب ہو کر سوال کرتے ہیں:

اے حسام الدیں ضیاء ذوالجلال   چونکہ می بینی چہ می جوئی مقال

پھر اپنے سوال کے جواب میں ابونواس کے شعر کا حوالہ دیتے ہیں:

ایں مگر باشد ز حب مشتہٰی   اِسقنی خمراً و قل لی انہا [69]

"ذات" فنا ہو کر بقا حاصل کر لیتی ہے، انفرادی طور پر نہیں بلکہ آفاقی روح کے طور پر، انسانِ کامل کی حیثیت سے جس کی ہستی خداوند تعالیٰ کی گزرگاہ ہوتی ہے۔

"مثنوی" میں ایسے کئی دلکش ٹکڑے ملتے ہیں جن میں انسانِ کامل کے اوصاف بیان کیے گئے ہیں۔ چنانچہ اس فصل کے اختتام پر صرف چند ٹکڑے پیش کیے جاتے ہیں:

بانگِ مظلوماں ز ہر جا بشنوند   آں طرف چوں رحمتِ حق می دوند
آں ستوں ہائے خلل ہائے جہاں   آں طبیبانِ مرض ہائے نہاں
محض مہر و داورے و رحمتند   ہمچو حق بے علت و بے رشوتند
مہربانی شد شکارِ شیر مرد   در جہاں دارو نجوید غیر درد
ہر کجا دردے دوا آں جا رود   ہر کجا پستیست آب آنجا دود
چرخ را در زیرِ پا آر اے شجاع   بشنو از فوقِ فلک بانگِ سماع [70]
بادِ حمالِ سلیمانے شود   بحر با موسیٰؑ سخن دانے شود
ماہ با احمدؐ اشارات بین شود   نارِ ابراہیمؑ را نسرین شود
خاک قاروں را چوں مارے در کشد   اُستُنِ حنّانہ آید در رشد
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم   با شما نامحرماں ما خامشیم [71]
لامکانے کہ درو نورِ خداست   ماضی و مستقبل و حال از کجاست
ماضی و مستقبلش نسبت بتوست   ہر دو یک چیزند پنداری کہ دوست

یک تنے او را پدر ما را پسر — بام زیرِ زَیدْ و بر وِ عَمرْ و آں زبر
نسبتِ زیر و زبر شد زآں دو کس — سقف سوئے خویش یک چیز ست و بس
نیست مثلِ آں مثالست ایں سخن — قاصر از معنیٔ نو حرفِ کہن[۲۷]
جوہرست انسان و چرخ او را عرض — جملہ فرع و پایہ اند و او غرض
بحرِ علمی در نمے پنہاں شدہ — در سہ گز تن عالمے پنہاں شدہ
آں جہاں چوں ذرہ ذرہ زندہ اند — نکتہ دانند و سخن گوینده اند
در جہانِ مردہ شاں آرام نیست — کیں علف جز لائقِ اَنعام نیست
جز و جزوش را تو بشمر ہمچنیں — ایں درونِ وقت و آں بیرونِ حیں
ایں کہ در وقتست باشد تا اجل — و آں دگر یارِ ابد قرنِ ازل[۳۷]

۳۔ علم و عقل کی ماہیت

رومی راہِ حس کو راہِ خراں قرار دیتے ہیں:

راہِ حس راہِ خرانست اے سوار — اے خراں را تو مزاحم شرم دار[۴۷]

وہ حس و عقل کے حلقہ بگوشوں کو معتزلہ یا فلسفی کہتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ کو کسی خاص پیکر میں یا بے صورت بیان کرنا اہم بات نہیں یہ بات تو محض ایک ذہنی ورزش ہے، اصل نکتہ یہ ہے کہ حقیقت سے روشناس ہونے سے قبل ہمیں صورت و ہیئت کے جھگڑے سے رہائی حاصل کر لینی چاہیئے۔ حسیات سے رہائی پائے بغیر آگاہی حاصل کرنا محال ہے:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست — جز دلِ اسپید ہمچوں برف نیست
زادِ دانشمند آثارِ قلم — زادِ صوفی چیست آثارِ قدم[۵۷]

ایک عالم کا دل ایک دیوار کی طرح ہے جو رکاوٹ کا باعث بنتی ہے لیکن ایک عارف کا دل گویا ایک دروازہ ہے جو آمد و رفت کے لیے باز رہتا ہے۔ ہر انسانی اظہار ایک خاص کیفیت کی علامت ہوتا ہے اور جہاں تک حقیقت کے بیان کا تعلق ہے تو اسے کبھی مطلقیت یا قطعیت کا درجہ حاصل نہیں ہوتا:

بود اناالحق در لبِ منصور نور — بود اناللہ در لبِ فرعون زور

شد عصا اندر کفِ موسیٰ گوا　　　شد عصا اندر کفِ ساحر ہبا[76]

لہٰذا محض صورت و ہیئت ہی پر کفایت نہیں کی جا سکتی بلکہ ان کے باطنی معانی کی بھی جستجو کرنی چاہیئے۔ ظاہری صورت تو مٹ جاتی ہے مگر داخلی حقیقت ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ہم دنیا میں جسموں کے جو خول دیکھتے ہیں وہ سب زندہ نہیں ہوتے۔ ہر سیپی میں موتی نہیں ہوتا۔ ہمیں اپنی آنکھیں کھلی رکھنی چاہئیں اور ہر سیپی کے دل میں جھانک کر دیکھنا چاہیئے کہ وہاں موتی ہے یا نہیں؟

حواس پر ایمان رکھنے والا فلسفی بھلا فکر کی قوت سے کیسے انکار کر سکتا ہے جو اگرچہ نظروں سے اوجھل ہے مگر نہایت قوی ہے۔ کیا یہ صحیح نہیں کہ ایک خیال جو انسان کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، ایک لمحے میں سینکڑوں دنیائیں زیر و زبر کر دیتا ہے؟ رومی پوچھتے ہیں کہ پھر اپنی نادانی اور بے بصری کے سبب تمھیں جسم حضرت سلیمانؑ کیوں نظر آتا ہے اور خیال محض ایک چیونٹی؟ یہ مادی دنیا تمھیں بارعب بھی نظر آتی ہے اور رفیع بھی۔ آسمان پر بادلوں کی گھن گرج تمھیں خوف زدہ کر دیتی ہے لیکن جہاں تک خیالات کی دنیا کا تعلق ہے، وہاں تم ایسے بے نیاز ہو جاتے ہو گویا حس اور عقل سے بالکل فارغ ہو گئے ہو۔ اس بے نیازی کی وجہ یہ ہے کہ تم محض ایک شکل ہو اور ذہانت میں تمھارا کوئی حصہ نہیں۔ نادانی کے باعث تم سائے کو اصلیت سمجھ بیٹھتے ہو۔ اسی لیے اصلیت تمھارے لیے بچوں کے کھیل سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔

حواس تو محض نقطۂ آغاز ہیں، چونکہ یہ علم کا سرچشمہ نہیں، اس لیے قدم آگے بڑھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کمزور لازمے پر کلی طور پر انحصار نہیں کیا جا سکتا۔ حواس کی روشنی ہمیں زمین کی طرف مائل کرتی ہے اور نورِ حق بلندیوں کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ حسی چیزوں کی دنیا پستی کی دنیا ہے۔ نورِ حق کی مثال ایک سمندر کی سی ہے اور حواس کی روشنی تو محض ایک قطرۂ شبنم کی مانند ہے:-

نورِ حسے میکشد سوئے ثریٰ　　　نورِ حقش می برد سوئے علا

زانکہ محسوسات دوں تر عالمیست　　　نورِ حق دریا و حس چوں شبنمیست

نورِ حسے کو غلیظ ست و گراں ہست پنہاں در سوادِ دیدگان
چونکہ نورِ حس نمی بینی زچشم چوں بہ بینی نورِ آں دینی زچشم
نورِ حس با ایں غلیظے مختفی ست چوں خفی نہ بود ضیائے آں صفی ست[۱]

علم و استدلال اپنی اصل فطرت میں مقصد کے جویا رہتے ہیں۔ عقل خواہشات سے مغلوب ہو جاتی ہے اور خود خواہشات کا روپ دھار لیتی ہے۔ چونکہ ظاہری صورت اور حقیقت میں شدید اختلاف ہوتا ہے، عقل ہمیشہ حواس سے برسرِ پیکار رہتی ہے اور یہ پیکار و کشمکش دائمی ہے۔ کفار رسولِ اکرم حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پیغمبرانہ فطرت سمجھنے میں ناکام رہے اس لیے وہ انھیں محض ایک عام انسان ہی سمجھتے رہے۔ حسی آنکھ بہت کمزور ہوتی ہے، وہ جھاگ کو تو دیکھ لیتی ہے، سمندر کو نہیں دیکھتی۔ اُسے حال تو نظر آتا ہے مگر مستقبل اس کی نظر سے اوجھل رہتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ اور گڈریے کی حکایت میں یہ بات بڑی خوبی سے سمجھائی گئی ہے کہ ظاہری صورت کو بغیر کوشش اور تحقیق کے حقیقت گردان لینے میں کیا خطرہ مضمر ہوتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ نے ایک سادہ لوح گڈریے کو اللہ تعالیٰ سے اپنے دل کی باتیں کرتے ہوئے سنا۔ اُس کا انداز بڑا اَبھدا اور ناپسندیدہ تھا۔ وہ کہہ رہا تھا کہ اے میرے اللہ! تم کہاں ہو؟ میرے سامنے ہوتے تو میں تمھاری خدمت کرتا، تمھارے جوتے سیتا، تمھیں کنگھی کرتا، تیرے کپڑے دھوتا، جوئیں مارتا، تیرے لیے دودھ لاتا، تیرے ہاتھ کو بوسہ دیتا اور پاؤں ملتا، آرام کے وقت میں تمھارا کمرہ صاف کرتا۔ اس طرح گڈریے نے اللہ تعالیٰ کا جو نقشہ کھینچا، اس پر حضرت موسیٰؑ غضب آلود ہو گئے اور بولے کہ یہ کیا بک رہے ہو؟ تمھارے اِن کلماتِ کفر کی عفونت ساری دنیا میں پھیل گئی ہے۔ تمھیں ایسی گستاخ باتوں کی مجال کیسے ہوئی؟ اِس طرح سخت تادیب کرنے پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو سرزنش کی:

وحی آمد سوئے موسیٰؑ از خدا بندۂ مارا زما کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی یا خود از بہر بریدن آمدی
ہر کسے را سیرتے بنہادہ ام ہر کسے را اصطلاحے دادہ ام

ما بری از پاک و ناپاکی ہمہ | از گراں جانی و چالاکی ہمہ
ہندواں را اصلاحِ ہند مدح | سندیاں را اصطلاحِ سند مدح
من نگردم پاک از تسبیحشاں | پاک ہم ایشاں شوند و دُرفشاں
ما زباں را ننگریم و قال را | ما دروں را بنگریم و حال را
ملتِ عشق از ہمہ دینہا جدا است | عاشقاں را ملت و مذہب خدا است[۸]

رسمی علم تو مانگے کی چیز ہے۔ ہم یہ سوچ کر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ یہ ہماری اپنی دولت ہے لیکن یہ دراصل ایک فریب ہے جس میں ہم ہمیشہ مبتلا رہتے ہیں:

آزمودم عقلِ دور اندیش را | بعد ازیں دیوانہ سازم خویش را
عقل را من آزمودم ہم بسے | زیں سپس جویم جنوں را مغرسے
آں یکے گفتش کہ اندر شہرِ ما | نیست عاقل جز کہ آں مجنوں نما[۹]

رسمی علم چونکہ روحانی بصیرت کے لیے حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ محض حصولِ شہرت کے لیے، اس لیے مذہبی علم کا جویا بھی ویسا ہی قابلِ ملامت ہے جیسا کہ دنیوی علم کا طالب۔ ایسا علم مباحثے اور مناظرے کے لیے کارآمد ہوتا ہے اور لوگوں کو متاثر کرنے کے لیے مفید، یہ بحث و تکرار کے مواقع پر تو قوی ثابت ہوتا ہے لیکن سامعین میسر نہ آئیں تو محض بے کار اور بے جان رہ جاتا ہے۔

الفاظ صحیح مفہوم کی ادائیگی میں ہمیشہ قاصر رہ جاتے ہیں۔ اسی لیے رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس نے اللہ کو جان لیا اس کی زبان اظہار و بیان میں تامل کرتی ہے:

... ... | تنگ آمد لفظ معنی بس پرست
لفظ در معنی ہمیشہ نارساں | زاں پیمبرؐ گفت قَدْ کَلَّ لِسان
نطق اصطرلاب باشد در حساب | چہ قدر داند ز چرخ و آفتاب[۱۰]

شیطان کو علمیت اور ذہانت بھی ارزانی ہوئی تھی اور نکتہ سنجی و قوتِ استدلال بھی۔ حتیٰ کہ حضرت آدمؑ بھی جنھوں نے اللہ تعالیٰ سے علم الاسما سیکھا تھا، استدلال میں ابلیس کو مغلوب نہ کر سکے۔ لیکن کیا اس طرح ابلیس اللہ کا برگزیدہ بن سکا؟

پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ بھلا انسان سچائی تک کیسے پہنچ سکتا ہے؟ عقائد میں بہت سارے پیچ اور الجھاؤ ہیں، انھیں کیسے حل کیا جائے؟

فلسفی توجیہات پیش کرتا ہے، فقیہ اس کے بیانات کو مسترد کر دیتا ہے، کوئی تیسرا شخص اُن دونوں کی ہنسی اڑاتا ہے۔ رومی کی رائے میں حقیقت یہ ہے کہ:

لیں حقیقت داں نہ حقند ایں ہمہ — نے بکلی گمرہانند ایں رمہ
زانکہ بے حق باطلے ناید پدید — قلب را ابلہ ببوے زر خرید
گر نہ بودے در جہاں نقدے رواں — قلبہا را خرج کردن کے تواں
تا نباشد راست کے باشد دروغ — آں دروغ از راست می گیرد فروغ
پس مگو کایں جملہ دینہا باطلند — باطلاں بر بوئے حق دام دلند
پس مگو جملہ خیالست و ضلال — بے حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدرست در شبہا نہاں — تا کند جاں ہر شبے را امتحاں
نے ہمہ شبہا بود قدر اے جواں — نے ہمہ شبہا بود خالی ازاں [۸۱]

حقیقت اور فریب اس طرح گھُل مل چکے ہیں کہ اُن میں تمیز کرنے کے لیے ایک کسوٹی کی ضرورت پڑتی ہے۔ اُسی طرح جیسے اصلی اور جعلی سکوں کی پہچان کے لیے کسوٹی درکار ہوتی ہے۔ کچھ بیان اور دعوے اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ان کی طینت ہی اُن کی حقیقت کی تصدیق کرتی ہے مثلاً آدھی رات کے وقت آپ کا کوئی عزیز آپ سے کہے کہ رات کی تاریکی سے مت گھبراؤ اور بلا کھٹکے چلے آؤ، تو آپ اُس سے کوئی ثبوت طلب نہیں کریں گے۔ آپ نے اُس کے دونوں دعوے تسلیم کر لیے کیونکہ آپ نے اُس کی آواز پہچان لی:

گر بگویم نیم شب پیشِ توام — ہیں مترس از شب کہ من خویشِ توام
ایں دو دعوے پیشِ تو معنی بود — چوں شناسی بانگِ خویشاوند خود

لیکن ایک احمق شخص اپنے اور بیگانے کی آوازوں میں تمیز ہی نہیں کر سکتا، اس لیے وہ اس قسم کا کوئی دعویٰ ماننے سے انکار کر دے گا:

یا رِ بے الہام و احمق کو زجہل — می نداند بانگِ بیگانہ زاہل
پیشِ او دعویٰ بود گفتارِ او — جہل او شد مایۂ انکارِ او

یا مثال کے طور پر تازی بولنے والا ایک شخص تازی زبان میں یہ کہے کہ میں تازی زبان جانتا ہوں۔ اس کا یہ زبان بولنا ہی دراصل اس کے دعوے کی سچائی کا شاہد ہے حالانکہ اُس کا یہ بیان محض ایک دعویٰ ہی تو ہے:

یا بتازی گفت یک تازی زباں — کہ ہمی دانم زبانِ تازیاں
عین تازی گفتنش معنی بود — گرچہ تازی گفتنش دعویٰ بود

آپ کسی پیاسے سے یہ کہیں کہ لو اِس پیالے میں پانی ہے تو وہ آپ سے کبھی اس کے لیے دلیل نہیں مانگے گا:

تشنہ را چوں بگوے تو شتاب — در قدح آب است بستاں زود آب
ہیچ گوید تشنہ کایں دعویٰ است رو — از برم اے مدعی مہجور شو
یا گواہ و حجتے بنما کہ ایں! — جنس آب است و ازاں ماء معین

جب ماں اپنے دودھ پیتے بچے کو پکارتی ہے تو کیا وہ دودھ پینے سے پہلے اس بات کی تصدیق چاہتا ہے کہ آیا یہی میری ماں ہے؟ اسی طرح جب کوئی پیغمبر پکارتا ہے تو جس امت کے دل میں حق شناسی کا مادہ موجود ہوتا ہے، اس کی روح فوراً سجدہ ریز ہو جاتی ہے:

زانکہ جنس بانگِ او اندر جہاں — از کسے نشنیدہ باشد گوشِ جاں
آں غریب از ذوقِ آوازِ غریب — از زبانِ حق شنود انی قریب[۸۲]

ہمیں حواس سے ترقی کر کے روحانیت کی طرف بڑھنا چاہیئے۔ حواس خمسہ باہم مربوط ہوتے ہیں کیونکہ وہ سب ایک ہی سرچشمے سے نشو و نما پاتے ہیں۔ ایک قوی ہو تو باقی بھی قوت حاصل کرتے ہیں۔ آنکھوں سے دیکھنا قوتِ گویائی میں اضافہ کرتا ہے۔ اور قوتِ گویائی بصارت میں تیزی پیدا کرتی ہے۔ جب کوئی حس کسی غیر محسوس شے کو محسوس کر لیتی ہے جو عموماً حواس کی گرفت سے باہر ہوتی ہے اور باطنی دنیا سے متعلق ہوتی ہے

تو پھر وہ شے دوسرے حواس پر بھی ظاہر ہو جاتی ہے ۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے بھیڑوں کے ایک گلے میں سے ایک بھیڑ ندی عبور کرنے کے لیے چھلانگ لگا دے اور باقی بھیڑیں دیکھا دیکھی ایک دوسرے کے پیچھے چھلانگیں لگاتی چلی جائیں ۔ جسم تو نظر آتا ہے مگر روح مخفی ہوتی ہے اور عقل تو روح سے بھی زیادہ مخفی ہے :

جسم ظاہر روح مخفی آمدست جسم ہمچو آستیں جاں ہمچو دست
باز عقل از روح مخفی تر بود حس سوئے روح ازاں دور ترود

جب آپ کسی قسم کی حرکت دیکھتے ہیں تو آپ کو معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز متحرک ہے وہ جان دار ہے لیکن جب تک اس کی حرکات کسی ترتیب اور قاعدے کے مطابق نہیں ہوتیں تو آپ کو یہ پتا نہیں چلتا کہ وہ شے ذی عقل ہے اور عقل سے کام لے رہی ہے :

جنبشے بینی بدانی زندہ ایست ایں ندانی کو ز عقل آگندہ است
تا کہ جنبش ہائے موزوں سر کند جنبش مس را بدانش زر کند

وحیِ الٰہی کی روح عقل سے زیادہ مخفی ہوتی ہے ۔ چنانچہ حضورِ پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عقل تو کسی سے پوشیدہ نہ رہی لیکن اُن کی وحی کی روح ہر کس و ناکس کے ادراک میں نہ آسکی :

روحِ وحی از عقل پنہاں تر بود زانکہ او غیبست او زاں سر بود
عقلِ احمدؐ از کسے پنہاں نشد روحِ وحیش مدرکِ ہر جاں نشد

حضرت موسیٰؑ کی عقل حضرت خضرؑ کے غیر معمولی احوال دیکھ کر پریشان ہو گئی ۔ حضرت موسیٰؑ کو وہ افعال غیر مناسب معلوم ہوئے کیونکہ انھوں نے ابھی تک وحی کی آنکھ سے نہیں دیکھا تھا :

چوں مناسبہائے افعالِ خضرؑ عقل موسیٰؑ بود در دیدش کدر
نامناسب می نمود افعال او پیشِ موسیٰؑ چوں نبودش حالِ او
عقل موسیٰؑ چوں شود در غیب بند عقلِ موشے خود کیست اے ارجمند![83]

انسان حیوانوں پر اس لیے فوقیت رکھتا ہے کہ وہ علم و خبر میں فائق ہے :

جانِ ما از جانِ حیواں بیشتر　　　از چہ زاں رو کہ فزوں دارد خبر

اور ملائکہ کی روح انسان کی روح سے اس لیے منزہ ہے کہ وہ حسِ مشترک سے پاک ہے:

پس فزوں از جانِ ما جانِ ملک　　　کو منزہ شد ز حسِ مشترک

پھر خداوندانِ دل کی روح ملائکہ کی روح سے بھی فزوں تر ہوتی ہے:

وز ملک جانِ خداوندانِ دل　　　باشد افزوں تو تحیر را بہل

یہی سبب تھا کہ حضرتِ آدمؑ مسجودِ ملائک بنے کہ اُن کی روح وجودِ ملائک سے فزوں تر تھی:

زاں سبب آدمؑ بود مسجود شاں　　　جان او افزوں ترست از بود شاں

چنانچہ یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ جب روح افزوں و فائق ہو جاتی ہے اور انتہائی درجے پر پہنچ جاتی ہے تو جملہ اشیا کی روح اُس کی مطیع ہو جاتی ہے:

جاں چو افزوں شد گزشت از انتہا　　　شد مطیعش جانِ جملہ چیز ہا

مرغ و ماہی و پری و آدمی　　　زانکہ او بیش ست ایشاں در کمی[۵۴]

حقیقت دراصل ایک ہی ہے۔ مختلف لوگ اُسے مختلف شکلوں میں پہچانتے اور مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے رومی نے ایک حکایت بیان کی ہے کہ اتفاق سے ایک ایرانی، ایک عرب، ایک ترک اور ایک یونانی ایک جگہ اکٹھے ہو گئے۔ وہ انگور کی خریداری پر آپس میں جھگڑ رہے تھے۔ خریدنا تو وہ سب انگور ہی چاہتے تھے لیکن انگور کے مختلف نام بتاتے تھے۔ ایرانی کہتا تھا کہ انگور خریدیں، عرب کہتا تھا کہ نہیں عنب خریدنا چاہیئے، ترک تجویز کرتا تھا کہ مجھے تو اوزم چاہیئے، یونانی استافیل کی فرمائش کرتا تھا۔ اسی بات پر تکرار ہو گئی حالانکہ سب ایک ہی چیز کے طالب تھے۔ وہ اپنی جہالت کی وجہ سے ناموں کا اختلاف معلوم نہ کر سکے اور مکہ بازی پر اُتر آئے:

در تنازع آں نفر جنگے شدند　　　کز سرِ نامہا غافل بدند

مشت بر ہم میزدند از ابلہی　　　پر بدند از جہل و از دانش تہی[۵۵]

ایک ذی فہم انسان اپنے لیے مسائل پیدا کرتا رہتا ہے۔ ہم عام طور پر دقیق بحث و تمحیص کے عادی ہوتے ہیں اور مسائل کو حل کرنا پسند کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم خود اپنے لیے الجھنیں پیدا کرتے ہیں اور پھر انھیں سلجھاتے ہیں۔ ہم خود ہی اپنے لیے دام پھیلاتے ہیں اور پھر اُن سے چھٹکارا پانے کی خود ہی تدبیریں کرتے ہیں تاکہ ہمارا ذہن جلا پائے اور ہماری فہم تیز ہو جائے۔ ان ہی مسئلوں اور الجھنوں سے نپٹتے زندگی بیت جاتی ہے:

نیست خود از مرغِ پرّاں ایں عجب　　که نبیند دام و افتد در عطب
ایں عجب که دام بیند ہم وتد　　گر نخواہد ور نخواہد می فتد
چشم باز و گوش باز و دام پیش　　سوئے دامے می پرد با پرِ خویش[۸۶]

رومی نصیحت کرتے ہیں کہ اپنے آپ کو گرہوں کے بیچ میں مت ڈال۔ ایسا نہ ہو کہ پھر گرہ کشائی کی کوشش میں تیرے بال و پر ہی اکھڑنا شروع ہو جائیں:

باگرہ کم کوش تا بال و پرت　　نگسلد یک یک ازیں کرّ و فرت

ترک، یونانی اور عرب میں انگور و عنب کا معاملہ جھگڑے سے طے نہیں ہوا کیونکہ وہ دوئی میں گرفتار تھے اور جب تک کوئی سلیمانؑ صفت امینِ معنوی بیچ میں نہیں پڑتا۔ وہ دوئی ختم نہیں ہوتی:

از نزاعِ ترک و رومی و عرب　　حل نشد اِشکالِ انگور و عنب
تا سلیمانِ لسینِ معنوی،　　در نیاید بر نخیزد ایں دوئی[۸۷]

حواس کا دائرہ بے حد محدود ہے۔ رحمِ مادر میں ایک جنین کا تصورِ کائنات ایک عاقل بالغ کے تصورِ کائنات جیسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اگر جنین کو کوئی یہ بتائے کہ رحمِ مادر سے باہر ایک دلکش اور آراستہ دنیا موجود ہے اور وہ کائنات کی ایک دلفریب تصویر کھینچ دے مگر وہ پھر بھی ماننے سے انکار کر دے گا:

گر جنیں را کس بگفتے در رحم　　ہست بیروں عالمے بس منتظم
یک زمینِ خرمے با عرض و طول　　اندر و بس نعمت و بیحد اکول

آسمانے بس بلند و پُرضیا   آفتاب و ماہتاب وصد سہا
او بحکمِ حالِ خود منکر بُدے   زیں رسالت معرض و کافر شدے

چونکہ اُس کے ادراک نے ایسی کوئی چیز دیکھی ہی نہیں، اس لیے وہ کسی بہتر اور فراخ دنیا کو تسلیم ہی نہیں کرتا لیکن جوں ہی بچہ اِس دنیا میں قدم رکھتا ہے، اس کے شبہات رفتہ رفتہ زائل ہوتے جاتے ہیں اور جوں جوں اس کے حواس نشوونما پاتے ہیں وہ اُن چیزوں پر بھی یقین کرنے لگتا ہے جنھیں وہ پہلے بالکل ناقابلِ یقین سمجھتا تھا۔ یہی حال عام لوگوں کا ہے کہ وہ ایک بے حد کشادہ اور بہتر ابدی دنیا کا اعتبار نہیں کرتے:

ہم چناں کہ خلقِ عام اندر جہاں   زآں جہاں ابدال میگویند شاں
کیں جہاں ہیست بس تاریک و تنگ   ہست بیرونِ عالمے بے بو و رنگ
ہیچ در گوشِ کسے زایشاں نرفت   کیں طمع آمد حجابِ ژرف و زفت[۸۸]

رومی سوال کرتے ہیں کہ اگر ایک بچہ احوالِ عقل کو نہیں سمجھتا تو کیا عاقل لوگ عقل کا دامن چھوڑ دیں گے؟ اسی طرح عاقل لوگ اگر احوالِ عشق نہیں سمجھتے تو کیا عشق کا ماہِ نیک فال ماند پڑ جائے گا؟

گر نہ بیند کودکے احوالِ عقل   عاقلے ہرگز کند از عقل نقل
ور نہ بیند عاقلے احوالِ عشق   کم نگردد ماہِ نیکو فالِ عشق
حسنِ یوسفؑ دیدۂ اخواں ندید   از دلِ یعقوبؑ کے شد ناپدید
مر عصا را چشمِ موسیٰؑ چوب دید   چشمِ غیبی افعی و آشوب دید
چشمِ سر با چشمِ سِر در جنگ بود   غالب آمد چشمِ سِر حجت نمود[۸۹]

رومی حقیقت کا موازنہ ایک ایسے ہاتھی سے کرتے ہیں جو ایک تاریک کمرے میں بند ہے، ایک شخص نے اُسے اپنے ہاتھ سے ٹٹولا، اُس کا ہاتھ ہاتھی کی سونڈ پر پڑا۔ وہ سمجھا کہ ہاتھی ایک پرنالے کی مانند ہے۔ دوسرے کا ہاتھ اُس کے کان پر پڑا، اُس نے ہاتھی کو ایک پنکھے جیسا خیال کیا۔ تیسرے نے جو اُس کی ٹانگ ٹٹولی تو اُسے ایک ستون تصور کیا۔ چوتھے نے اُس کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا تو سمجھا کہ ہاتھی ایک تخت کی طرح ہموار

ہوتا ہے۔ رومی کہتے ہیں کہ اگر اُن لوگوں کے ہاتھ میں ایک شمع ہوتی تو اُن کے بیانات میں یہ اختلاف پیدا نہ ہوتا:

در کفِ ہر کس اگر شمعے بدے — اختلاف از گفت شاں بیروں شدے
چشمِ حس ہمچوں کف دستت و بس — نیست کف را بر ہمہ آں دسترس [90]

منطقی بحث و تکرار کی راہ یا بال کی کھال اتارنے کا طریقہ کس قدر لاحاصل ہوتا ہے، اُسے رومی نے ایک حکایت میں بڑی خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے۔ ایک کھچڑی داڑھی والے شخص نے نئی بیوی کی تو وہ ایک خوش مزاج حجام کے ہاں پہنچا اور کہا کہ میری داڑھی میں سے سفید بال الگ کر دو۔ "الگ کر دو" میں منطقی بحث کا مواد موجود تھا۔ حجام نے اس کی ساری داڑھی مونڈ کر اس کے سامنے رکھ دی کہ لو اب اس میں سے سفید بال خود ہی الگ کر لو، مجھے بال کی کھال اتارنے کی ذرا بھی فرصت نہیں ہے:

ریش او ببرید کل پیشش نہاد — گفت تو بگزیں مرا کارے فتاد [91]

رومی ایک دوسری مثال یوں پیش کرتے ہیں کہ ایک شخص نے زید کی گردن پر ایک تھپڑ رسید کیا۔ زید بھی اُس پر حملہ آور ہوا۔ اُس شخص نے کہا کہ مجھے پیٹنے سے پہلے ایک سوال کا جواب دو کہ میں نے جب تمھیں گردن پر تھپڑ مارا، اس سے مارنے کی آواز بلند ہوئی، کیا یہ آواز میرے ہاتھ سے پیدا ہوئی یا تمھاری گردن سے؟ زید مارے درد کے اس قسم کے سوال جواب کی فکر کہاں کر سکتا تھا، جو کوئی بھی درد میں مبتلا ہوتا ہے، بھلا ایسی باتیں کیونکر سوچ سکتا ہے؟ البتہ جو درد و رنج میں مبتلا نہیں، وہ جس طرح چاہے سوچ بچار کرے اور بال کی کھال اتارے:

گفت از درد ایں فراغت نیستم — کہ دریں فکر و تفکر بیستم
درد مندان را نباشد فکر غیر — خواہ در مسجد برو خواہی بدیر [92]

معتزلہ کی رائے ہے کہ سب لوگوں کی عقلیں برابر ہوتی ہیں لیکن تعلیم و تجربے کی وجہ سے کم و بیش ہو جاتی ہیں اور ایک شخص دوسرے شخص سے بازی لے جاتا ہے اور علم و دانش میں فائق ٹھہرتا ہے:

تجربہ و تعلیم بیش و کم کند   تا یکے را از یکے اعلم کند

لیکن رومی اس رائے کو باطل قرار دیتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کی عقلیں دراصل فطرتاً مختلف ہوتی ہیں اور کسی کی اصل فطرت سے پیدا ہونے والا تفوق اُس تفوق سے بہتر ہوتا ہے جو جہد و فکر کے نتیجے میں حاصل ہو:

خود فزوں آں بہ کہ آں از فطرتست   ناز افزونے کہ جہد و فکرتست ۹۳

حس عقل کی اسیر ہوتی ہے اور عقل روح کی اسیر۔ دست بستہ عقل کو روح ہی آزادی بخشتی ہے اور اس کی رکاوٹیں اور مشکلیں دور کرتی ہے:

حس اسیر عقل باشد اے فلاں!   عقل اسیر روح باشد ہم بداں

دست بستہ عقل را جاں باز کرد   کارہائے بستہ را ہم ساز کرد ۹۴

جو شخص اُسے ایک نگاہ دیکھ لے، برسوں تک اس کی زبان اس کے بیان کی متحمل نہ ہو سکے اور اگر ادراک و ہوش دم بھر کے لیے اس کا نظارہ کر لیں تو سالہا سال تک اس کے تذکرے سے فارغ نہ ہوں:

آنکہ یک دیدن کند ادراکِ آں   سالہا نتواں نمودن از زباں

آنکہ یک دم بیندش ادراکِ ہوش   سالہا نتواں شنودن آں بگوش ۹۵

معقولاتِ فلسفی کے لیے پھندے کی طرح ہیں کہ وہ اُن میں اسیر ہوتا ہے لیکن اللہ کا برگزیدہ بندہ عقل کا شاہسوار ہوتا ہے:

بندِ معقولات آمد فلسفی   شہسوارِ عقلِ عقل آمد صفی ۹۶

ایک دانا شخص صورت اور حقیقت میں امتیاز روا رکھتا ہے۔ سانپ کا انڈا چڑیا کے انڈے سے مشابہت رکھتا ہے۔ بہی کا بیج سیب کے بیج سے ملتا جلتا ہے لیکن عقل مند شخص دونوں میں فرق محسوس کر لیتا ہے، پھر ایک ولی یا صوفی ایک عالم میں بھی فرق ہوتا ہے۔ آخر الذکر تو رٹ رٹا کر علم حاصل کر لیتا ہے لیکن اوّل الذکر کے علم کا ذریعہ روح ہوتی ہے۔ ایک تو حضرت داؤدؑ کی طرح ہوتا ہے اور دوسرا محض صدائے بازگشت:

از محقق تا مقلد فرق ہاست — کیں چوں داؤد ست وآں دیگر صداست

منبع گفتار ایں سوزے بود — وآں مقلد کہنہ آموزے بود[۹۷]

کسی چیز کو مثال اور نقل سے معلوم کر لینے اور تحقیق و تجسس سے اس چیز کی حقیقت و ماہیت دریافت کرنے میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ ایک عالم متکلم جو بندۂ عقل ہوتا ہے، یوں کہتا ہے کہ کسی امر محال کو بلا تاویل مان لینا نامعقول اور نامناسب بات ہے:

عقل بحثے گوید ایں دو رست وگو — بے ز تاویلے محالے کم شنو

لیکن صوفی پکار اٹھتا ہے کہ جو کچھ تمھارے حال اور خیال سے بلند تر ہے تو اُسے کس طرح نامعقول کہتا ہے؟ جو احوال و کوائف اب تجھ پر افشا ہو گئے ہیں کیا پہلے تمھیں محال معلوم نہیں ہوتے تھے؟:

قطب گوید مر ترا اے سست حال — آنچہ فوقِ حال تست آید محال[۹۸]

کسی ایک چیز کی ایک ہی وقت میں نفی و اثبات کرنا فلسفے میں روا ہوتا ہے:

نفیِ آں یک چیز و اثباتش رواست — چوں جہت شد مختلف نسبت دوتاست

جس طرح شمع کا شعلہ آفتاب کے مقابلے میں بظاہر معدوم ہو جاتا ہے، گو وہ موجود تو ہوتا ہے بلکہ اپنی ذات میں زندہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اُس پر روئی رکھ دی جائے تو بلا شبہ وہ جل اُٹھے گی لیکن اس شعلے کے وجود سے آپ روشنی حاصل نہیں کر سکتے:

چوں زبانۂ شمع پیشِ آفتاب — نیست باشد ہست باشد در حساب

ہست باشد ذاتِ او تا تو اگر — بر نہی پنبہ بسوزد زاں شرر

نیست باشد روشنی ندہد ترا — کردہ باشد آفتاب او را فنا

اسی طرح اگر آپ دو سو من شہد میں تولہ بھر سرکہ ڈال دیں تو وہ اُس میں حل ہو کر غائب ہو جائے گا۔ اس کا ذائقہ اور اس کی خوشبو محسوس تک نہیں ہو گی لیکن وزن کے لحاظ سے وہ اُس میں شامل ہے:

در دو صد من شہد یک اوقیہ خَل — چوں در افگندی و در وے گشت حل

نیست باشد طعم خل چوں می چشی — ہست اوقیہ فزوں چوں بر کشی[۹۹]

رومی بتاتے ہیں کہ یونانی فلسفی جالینوس کہا کرتا تھا کہ :

راضیم کز من بماند نیم جاں — کہ ز کونِ استرے بینیم جہاں

ظاہر ہے کہ وہ اپنے طبقے کے افراد کی طرح اِس محسوس جہان کے علاوہ سب کچھ معدوم قرار دیتا ہے اور عدم کے یے کسی حشرِ نہاں کا قائل نہیں :

یا عدم دیدست غیر ایں جہاں — در عدم نادیدہ او حشرے نہاں
چوں چنیں کش میکشد بیروں کرم — می گریزد او سپس سوئے شکم
ایں چنیں ہم غافلست از عالمے — ہمچو جالینوس او نامحرمے
او نداند کاں رطوبا تیکہ ہست — آں مدد از عالم بیرونیست
آں چنانکہ چار عنصر درجہاں — صد مدد آرد ز شہر لامکاں [۱۰۰]

رومی رائے مسلم اور یقین کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ :

زانکہ ہست اندر طریق مفتتن — علم کمتر از یقین و فوقِ ظن
علم جویائے یقیں باشد بداں — واں یقیں جویائے دیدست و عیاں
دید زاید از یقیں بے امتہال — آنچنانکہ از ظن ہمی زاید خیال [۱۰۱]

رومی کے نزدیک زندگی متاعِ بے بہا ہے مگر جب اس کے مقابلے میں کوئی اعلیٰ اور برتر چیز آجائے تو پھر زندگی کا نام بھی بے بضاعت معلوم ہونے لگتا ہے :

تا بداز جاں نیست جاں باشد عزیز — چوں بہ آمد نام جاں شد چیز یز

گڑیا گو بے جان ہوتی ہے لیکن بچہ اُسے اپنی جان سے عزیز رکھتا ہے۔ لیکن جب وہ بالغ اور عاقل ہو جاتا ہے تو اُس کا رویہ بدل جاتا ہے :

لُعبتِ مردہ بود جان طفل را — تا نگشت او در بزرگے طفل زا
ایں تصور ویں تخیل لعبت ست — تا تو طفلے پس بد آنت حاجت ست
چوں ز طفلی رَست جاں شد در وصال — فارغ از حس ست و تصویر و خیال
نیست محرم تا بگویم بے نفاق — تن زدم واللہ اعلم بالوِفاق [۱۰۲]

رومی کہتے ہیں کہ جب علم دل پر اثر انداز ہو تو وہ یار و مددگار ثابت ہوتا ہے ورنہ

حصولِ دنیا کے لیے علم محض ایک بوجھ ہے :

علم چوں بر دل زند یارے شود　　علم چوں بر تن زند بارے شود

اگر تم اِس بوجھ کو اچھی طرح اٹھاؤ گے تو تمھارا بارِ گناہ اتر جائے گا اور تجھے خوشی نصیب ہوگی :

لیک چوں ایں بار را نیکو کشی　　بار برگیرند و بخشندت خوشی

لہٰذا علم کا بوجھ حرص دہوا کے لیے مت لاد تاکہ تو راہوارِ علم پر سوار ہو سکے :

ہیں مکش بہرِ ہوا ایں بارِ علم　　تا شوی راکب تو بر رہوارِ علم

رومی کہتے ہیں کہ جب تو نے اسم سیکھ لیا تو اب مسمیٰ کی جستجو کر۔ جب تو چاند کا عکس کسی ندی میں دیکھے تو یہ نہ سمجھ لے کہ وہی اصل ہے کیونکہ چاند تو آسمان پر ہے :

اسم خواندی رو مسمی را بجو　　مہ ببالا داں نہ اندر آب جو

اگر تو اپنے آپ کو اپنے اوصاف سے پاک کرلے تو دیکھے گا کہ تیری ذات کیسی اجلی اور پاکیزہ ہے :

خویش را صافی کن از اوصافِ خود　　تا ببینی ذاتِ پاکِ صافِ خود [۱۰۳]

علم کے تین درجے ہوتے ہیں :۔

ا۔ علم الیقین

ب۔ عین الیقین

ج۔ حق الیقین

آخر الذکر کا درجہ سب سے اعلیٰ ہے، اس کی کیفیت کچھ یوں ہے :

در شنود دِ گوش تبدیلِ صفات　　در عیانِ دیدہا تبدیلِ ذات

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن　　پختگی جو در یقین منزل مکن

تا نسوزی نیست آں عین الیقین　　ایں یقین خواہی در آتش در نشین [۱۰۴]

یقین حاصل کرنے کے لیے استدلال کی راہ کار آمد ثابت نہیں ہوتی لیکن ثابت شدہ

چیز اگر سامنے موجود ہو تو اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت باقی نہیں رہتی :

آفتابے در سخن آمد کہ خیز | کہ بر آمد روز برجہ کم ستیز
تو بگوئی آفتابا ! کو گواہ | گویدت اے کور از حق دیدہ خواہ
روزِ روشن ہر کہ او جوید چراغ | عین جستن کوریش دارد بلاغ
درمیانِ روز گفتن روز کو | خویش رسوا کردنست اے روز جو[۱۰۵]

دوسرے مقام پر رومی کہتے ہیں :

گفت معشوق ایں اگر بہر منست | گاہ وصل ایں عمر ضائع کردنست
من بہ پیشت حاضر و تو نامہ خواں | نیست ایں بارے نشانِ عاشقاں[۱۰۶]

فلسفی اور صوفی کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ فلسفی تو منطقی قیاس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور منطقی ثبوت پیش کرتا رہتا ہے۔ اس کے برعکس صوفی ثبوت سے احتراز کرتا ہے۔ اگر فلسفی دھوئیں کو آگ کی دلیل سمجھتا ہے تو صوفی کے لیے دھوئیں کے بغیر ہی آگ ایک دل کشا امر ہے خصوصاً جب کہ وہ اللہ کی آگ ہو جو دھوئیں سے زیادہ اس کے قریب ہے۔ صوفی کے نزدیک وہ دلیل جو روحانی ثمرات کی حامل نہ ہو بیکار ہے کیونکہ اس کے پیش نظر انسان کی آخرت ہوتی ہے :

ہر دلیلے بے نتیجہ بے اثر | باطل آمد در نتیجہ خود نگر !
گر دخاں او را دلیل آتش ست | بے دخاں مار ا دراں آتش خوش ست
خاصہ ایں آتش کہ از قرب و ولا | از دخاں نزدیک تر آمد بما[۱۰۷]

ذہانت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک اکتسابی اور دوسری وجدانی۔ پہلی تو کتاب، استاد، غور و فکر، یادداشت اور تصورات سے حاصل کی جاتی ہے۔ دوسری ذہانت عطیۂ خداوندی ہے۔ اس کا سرچشمہ روح کے اندر ہوتا ہے۔ اکتسابی ذہانت کی مثال اُس آبجو کی سی ہے جو گلیوں میں سے گھر کے اندر بہتی ہے۔ اگر گھر میں پانی آنے کا راستہ بند ہو جائے تو گھر تشنہ و محتاج رہ جائے لیکن وجدانی ذہانت ایک چشمے کی طرح انسان کے اندر سے پھوٹتی ہے :

عقل دو عقلست اول مکسبی   کہ در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اُستاد و فکر و ذکر   از معانی وز علومِ خوب و بِکر
عقلِ دیگر بخششِ یزداں بود   چشمۂ آں درمیانِ جاں بود
عقل تحصیلی مثالِ جوئہا   کاں رود درخانۂ از کوئہا
راہِ آبش بستہ شد شد بینوا   از درونِ خویشتن جو چشمہ را[۱۰۸]

رومی کہتے ہیں کہ کسی کسوٹی کے بغیر وہم اور عقل میں واضح امتیاز کرنا مشکل ہے۔ یہ کسوٹی قرآن اور انبیا کی روحانی کیفیت ہے۔ وہم فرعون کا حصہ ہے جو دنیا میں فتنہ و فساد برپا کیے ہوئے تھا اور عقل حضرت موسیٰؑ کو بخشی گئی جو جان افروز تھے:

بے محک پیدا نگردد وہم و عقل   ہر دو را سوئے محک کن زود نقل
ایں محک قرآن و حالِ انبیا   چوں محک مرقلب را گوید بیا
وہم مر فرعونِ عالم سوز را   عقل مر موسیٰؑ جان افروز را[۱۰۹]

رومی مستعار علم کی مذمت کرتے ہیں اور آزادانہ سوچ بچار کی تلقین کرتے ہیں، وہ اپنی آنکھ سے دیکھنے اور اپنے کان سے سننے پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دوسروں کی عقل پر بھروسہ مت کرو۔ اپنی سمجھ فکر کو کام میں لاؤ تاکہ دوسروں کے محتاج نہ ہو:

چشم داری تو بچشمِ خود نگر   منگر از چشمِ سفیہے بے خبر
گوش داری تو بگوشِ خود شنو   گوشِ گولاں را چرا باشی گرو
بے ز تقلیدے نظر را پیشہ کن   ہم برائے عقلِ خود اندیشہ کن[۱۱۰]

دفتر اول کی ابتدا میں ایک بیمار کنیز کی حکایت بیان کی گئی ہے جو غم سے دُبلی ہوتی جا رہی تھی۔ اس کی بیماری ایسی تھی کہ مروجہ طریقوں سے اس کی تشخیص بھی ممکن نہ ہو سکی طبیب اس کے علاج سے عاجز آ گئے۔ بالآخر ایک طبیب الٰہی آتا ہے اور معلوم کر لیتا ہے کہ اس کے رنج کی اصل وجہ عشق ہے۔ اس تمثیل میں بادشاہ در اصل روح ہے جو نفس سے محبت رکھتا ہے اور اس کی تطہیر کرنا چاہتا ہے۔ نفس اگرچہ روح سے مناسبت ضرور رکھتا ہے لیکن وہ اپنی دنیا کو بدلنے پر آمادہ نہیں۔ اُس کی یہی بے رغبتی اور بے اعتنائی

اس کی بیماری کی علامت بن جاتی ہے جو اُس پر غالب آجاتی ہے اور اُسے بادشاہ سے جدا کر دیتی ہے۔ پھر عقل جو روح کی وزیر ہے، ایک طبیب کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہے لیکن وہ روح کے عارضے میں اضافے کا باعث بنتی ہے۔ روح یہ دیکھ کر کہ عقلی تدابیر بے سود ہیں، اللہ تعالیٰ کے آگے عاجزی سے چارہ سازی کی دعا کرتی ہے۔ دعا قبول ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ جمال کو بھیجتا ہے جو روح کے سامنے ایک ولی کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ بادشاہ اُس سے کہتا ہے کہ تم ہی دراصل میرے محبوب ہو نہ کہ دل جس نے شفا بخشنے کا دعویٰ کیا تھا۔ پھر دل اور روح اتفاق رائے سے نفس کو اس کے محبوبہ ہوس سے ملا دیتے ہیں۔ دل ہوس کو بتدریج بادۂ عرفان کے گھونٹ پلاتا رہتا ہے جس سے وہ بہت نحیف ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ نفس کی نگاہوں میں قابلِ نفریں ٹھہرتا ہے اور بالآخر چل بستا ہے۔ اس طرح نفس جو نفسِ امارہ پر حکم چلاتا ہے، نفسِ مطمئنہ کی سعادت حاصل کر لیتا ہے۔ ایسے ہی نفس کو خداوند تعالیٰ کی یہ بابرکت دعوت ملتی ہے:

يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً ۝
فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ۝

(ترجمہ: اے ایمان والی روح تو اپنے پروردگار (کے جوارِ رحمت) کی طرف چل، اس طرح سے کہ تو اس سے خوش اور وہ تجھ سے خوش۔ پھر (ادھر چل کر) تو میرے (خاص) بندوں میں شامل ہو جا (کہ یہ بھی نعمت روحانی ہے) اور میری جنت میں داخل ہو جا) ۱۱۱

ایسی دعوت قبول کرنے کے جوش اور سرور کو رومی نے یوں بیان کیا ہے:

نقش جانِ خویش می جستم بسے — ہیچ می ننمود نقشم از کسے
آئینہ جاں نیست اِلا روئے یار — روئے آں یارے کہ باشد زاں دیار
دیدم اندر چشم تو من نقشِ خود
گفتم آخر خویش را من یافتم — در دو چشمش راہِ روشن یافتم
نقشم من از چشم تو آواز دار — کہ منم تو تو منے در اتحاد

اصحابِ جنت میں سے اکثر و بیشتر سادہ دل لیکن خوفِ خدا رکھنے والے لوگ ہوں گے:

بیشترِ اصحابِ جنت ابلہند تا ز شرِ فیلسوفی می رہند

ہوشیار لوگ فلسفے اور ذکاوت کے فتنے میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ سادہ طبع لوگ اپنے فرائض کی بجا آوری میں لگے رہتے ہیں اور اپنے آپ کو اور معاشرے کو نزاع سے بچاتے ہیں۔ انھیں خیرات و صدقات کے فلسفے سے آگاہی نہیں ہوتی مگر وہ خیرات و صدقات دیتے رہتے ہیں۔ وہ نماز کے مفہوم و مقاصد پر کج بحثیاں نہیں کرتے بلکہ باقاعدگی سے نماز ادا کرتے ہیں۔ فلسفی بے چارہ تو سوچ سوچ کر گھلتا رہتا ہے لیکن اس کے ہاتھ کچھ نہیں آتا:

فلسفی خود را از اندیشہ بکشت گو بدو کو راست سوے گنج پشت

گو بدو چنداں کہ افزوں می دود از مرادِ دل جدا تر می شود[۱۱۲]

اصل فائدہ عبادت اور حسنِ خُلق ہی سے ہوتا ہے، علم و ہنر سے نہیں۔ بھلا سامری کو اس کے ہنر نے کیا فائدہ دیا؟

سامری را آں ہنر چہ سود کرد کاں فن از بابِ اللّٰہش مردود کرد

چہ کشید از کیمیا قاروں ببیں کہ فرو بردش بقعرِ خود زمیں

بوالحکم آخر چہ بربست از ہنر سرنگوں رفت او ز کفراں در سقر

خود ہنر آں داں کہ دید آتش عیاں نے کپ دَلَّ علی النّارِ الدُّخاں[۱۱۳]

رومی کہتے ہیں کہ عدل یہ ہے کہ ایک چیز ٹھیک اپنے ٹھکانے پر رکھی جائے اور بے ٹھکانے رکھنا یا کسی چیز کو موقع و محل کے خلاف استعمال کرنا ہی ظلم ہے۔ خداوند تعالیٰ نے جو کچھ تخلیق کیا ہے، بے کار و بے فائدہ نہیں:

نیست باطل ہر چہ یزداں آفرید از غضب وز حلم وز نصح و مکید

خیر مطلق نیست زینہا ہیچ چیز شرِ مطلق نیست زینہا ہیچ نیز

نفع و ضر ہر یکے از موضع ست علم زیں رو واجب ست و نافع ست[۱۱۴]

حضرت موسیٰؑ اور فرعون دونوں گوشت پوست کے ایک ہی جیسے انسان تھے لیکن ایک کا مقام عرش پر ہے تو دوسرے کا خاک کے فرش پر، ایک بلند و محترم ہوا تو دوسرا

زبون وخوار۔ لیکن دونوں میں تمیز وتفریق کرنے کے لیے علم ضروری ہے:

پرِ ہماں و سرِ ہماں ہیکل ہماں　　موسیٰؑ بر عرشس و فرعونے مہاں
در پے خوباش و با خوش خونشیں　　خو پذیری روغنِ گل را ببیں [۱۱۵]

حقیقتِ کاملہ کوئی خارجی شے نہیں، یہ تو خود انسان کے باطن میں موجود ہے۔ اس کے احساس کے لیے علم ضروری ہے۔ بحث و دلیل کا علم نہیں، کیونکہ وہ تو معاملات کو الجھا دیتا ہے بلکہ قلبی اور مخفی علم جو روشنی عطا کرتا ہے:

کہ نہ گنجیدم در افلاک وخلا　　در عقول و در نفوسس با علا
در دلِ مومن بگنجیدم چو ضیف　　بے زچون و بے چگونہ بے زکیف
ہر دمے زیں آئینہ پنجاہ عرس　　بشنو آئینہ و لے شرحش مپرس [۱۱۶]

وہ شخص جس کی جستجو نقطۂ کمال کو پہنچ گئی ہو، جس کا دل ایسی پکار کا جواب دے، وہ راہی جو سچائی کی راہ پر گامزن ہو اور اپنی منزل کو پالے ـــ ایسا ہی شخص درحقیقت ایک عارف کہلاتا ہے، جو شرع اور تقوے کی جان ہوتا ہے، ایسے شخص میں علم کا عرفان ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ وہ خود کاشفِ اسرار بھی ہوتا ہے اور مکشوف بھی:

امرِ معروف او و ہم معروف اوست　　کاشفِ اسرار و ہم مکشوف اوست
شاہِ امروزینہ و فردائے ماست　　پوست بندۂ مغزِ نغزش دائماست
زآنک لولاکست بر توقیعِ او　　جملہ در انعام و در توزیعِ او
گر نبودے او نیابیدے فلک　　گردشس و نور و مکانیٔ ملک
گر نبودے او نیابیدے زمیں　　در درونہ گنج و بیروں یاسمیں [۱۱۷]

۴۔ مسئلۂ جبر و قدر

ایک خصوصیت جو رومی اور روایتی صوفیوں کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتی ہے، وہ "لباسِ توبہ" کی تردید ہے۔ یعنی رضا بالقضا، گوشہ نشینی اور گریز کی زندگی کی پُرزور مخالفت۔ رومی تو جدوجہد اور پیہم عمل کی بے حد تاکید کرتے ہیں۔ جب خداوند تعالیٰ ایک لمحے کے لیے بھی بے کار اور بے عمل نہیں رہتا تو بھلا انسان کیسے

ہاتھ پر ہاتھ دھرے رہ سکتا ہے؟ اور تو اور سعی لاحاصل بھی بےکاری سے بہتر ہے ع
کوشش بے ہودہ بہ از خفتگی

زندگی نام ہی مستقل جد و جہد کا ہے۔ بے کاری اور کاہلی تو موت کے مترادف ہے:

اندریں رہ می تراش و می خراش   تا دمِ آخر دمے فارغ مباش[۱۱۸]

رومی نے "مثنوی" کے دفتر اوّل میں شیر اور نخچیروں کے مابین مکالمات میں توکل کے خلاف اور حق میں دلائل دیے ہیں۔ شیر کسب و جہد کی حمایت کرتا ہے اور نخچیر توکّل اور رضا بالقضا کو ترجیح دیتے ہیں۔ رومی کا اپنا نقطۂ نظر یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم پر ایمان رکھنے کے ساتھ ساتھ جہد و کاوش شرطِ اوّلین ہے:

گفت پیغمبرؐ باآوازِ بلند   با توکل زانوئے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو   از توکّل در سبب کاہل مشو
رو توکّل کن تو با کسب اے عمو   جہد می کن کسب می کن مو بمو
گر توکل می کنی در کار کن!   کسب کن پس تکیہ بر جبار کن
جہد حقست و دوا حقست و درد   منکر اندر نفی جہدش جہد کرد
کسب کن سیعے نما و جہد کن   تا بدانی سرِ علم من لدن[۱۱۹]

بلکہ وہ تو اِس سے بھی آگے قدم بڑھاتے ہیں اور یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ انسان کو اپنی مستعد اور سرگرم زندگی میں شغلِ بت شکنی کے لیے خود نقشِ حق پر بھی وار کرنے سے دریغ نہیں کرنا چاہیئے:

نقشِ حق را ہم بامرِ حق شکن   بر زجاجۂ دوست سنگِ دوست زن[۱۲۰]

تقدیر کے خلاف جد و جہد کرنا انسان کا مقدر ہے اور فطرت سے دست و گریبان ہونا انسان کی فطرت ہے۔ رومی کے لیے جمود و افلاس کی تعریف کرنا ایک مشکل امر ہے۔ یہ درست ہے کہ بڑے بڑے صوفیہ تنگ دست اور مفلس تھے اور اکثر لوگوں کو مفلسی، جیسا کہ پیغمبرِ اسلام حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ بے دینی کی حد پر لے جاتی ہے جس سے روح عذاب میں مبتلا رہتی ہے:

صوفیاں تقصیر بودند و فقیر کادَ فقرٌ اَن یعنی کفراً یبیر
اے تونگر تو کہ سیرے ہیں مخند ہر کژی آں فقیر دردمند[۱۲۱]

وہ فقرا کو عمل پر ابھارتے ہیں تاکہ وہ محض کرامات پر بھروسہ کرکے نہ بیٹھے رہیں کہ اس طرح انھیں دولت کے خزانے مل جائیں گے۔ کسی نے کبھی بغیر بونے کے کچھ نہیں کاٹا۔ اپنے دل میں یہ خیال مت کرو کہ فلاں کو خزانہ مل گیا، ایسے ہی مجھ کو بھی مل جائے گا اور اس طرح اپنی خام خیالی سے محنت و ریاضت سے گریز کرتے رہو:

کاں فلانے یافت گنجے ناگہاں من ہم آں خواہم چرا جویم دکاں
کار بختست آں و آں ہم نادرست کسب باید کرد تا تن قادرست
کسب کردن گنج را مانع کیست پا مکش از کار آں خود در پیست[۱۲۲]

صرف وہی لوگ زندہ رہتے ہیں جو جرأت اور جاں بازی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ زندگی سے فرار کی راہ اختیار نہیں کرنی چاہیے بلکہ زندگی کو اپنے قابو میں رکھنا چاہیے۔ زندگی میں جہاں خدشات اور خطرات ہیں، وہاں انعامات بھی ہیں۔ جب تک آپ آگ میں کود پڑنے کا حوصلہ نہیں رکھتے، اس کے گلستان میں بدل جانے کی توقع کیسے کر سکتے ہیں؟ عقل کا کام ہی رک رک کر سوچنا اور تامل کرنا ہے۔ وہ تو لبِ بام کھڑی محوِ تماشا ہی رہتی ہے جبکہ عشق بے خوف و خطر آتشِ نمرود میں کود پڑتا ہے۔ امن و سلامتی کا نعرہ تو بزدلوں کا نعرہ ہے:

اے سلامت چوں توئی واہی العرا دے سلامت جو رہا کن تو مرا
جان من کورہ است با آتش خوش ست کورہ را دیں بس کہ خانہ آتش ست[۱۲۳]

تلاش و طلب کا عمل جاری رہنا چاہیے کہ اس کے بغیر حصول کا تصور ہی دشوار ہے۔ رومی اس جستجو اور طلب گاری کو ایک مبارک جنبش قرار دیتے ہیں:

کیں طلب گاری مبارک جنبشے ست ایں طلب در راہِ حق مانع کشے ست
ایں طلب مفتاحِ مطلوبات تست ایں سپاہ و نصرتِ رایاتِ تست
ایں طلب ہم چوں خروسے در صیاح میزند نعرہ کہ می آید صباح[۱۲۴]

اس طلب گاری کو کل تک ملتوی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کل کا کیا بھروسہ؟ آج کا صرف یہ موجودہ لمحہ ہمارا ہے۔ اس لیے ہمیں اب اور اِسی وقت جد وجہد کرنی چاہیئے۔ رومی صوفی کو ابن الوقت کہتے ہیں کہ وہ وقت کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے ع

صوفی ابن الوقت باشد در مثال

اور ایک فقیر کو بھلا کون سی دولت کھو جانے کا ڈر ہوگا کہ وہ دریائے زندگی میں کود نہ پڑے؟ وہ بھلا تامل و تردد کیوں کرے؟ لیکن یہ مفلس محض خوف زدہ ہے۔ اس کے پاس کچھ مال و متاع نہیں مگر حیرت ہے کہ وہ چوروں سے ڈرتا ہے:

عور می ترسد کہ دامانش برند ۔۔۔ دامنِ مردِ برہنہ کے درند!

مردِ دنیا مفلس است و ترسناک ۔۔۔ ہیچ او را نیست از دزدانش باک

او برہنہ آمد و عریاں رود ۔۔۔ وز غمِ دزدش جگر خوں می شود [۱۲۵]

رومی پس و پیش کرنے والے شخص کو جھنجھوڑتے ہیں کہ وہ خوف و تردد سے نجات پائے اور اپنی لامحدود صلاحیتوں کا اندازہ کرے۔ رومی للکارتے ہیں کہ وہ خورشید و بدر و ہلال کی طرح بے پر و بال آسمان کا طواف کیوں نہیں کرتے:

طوف می کن بر فلک بے پر و بال ۔۔۔ ہمچو خورشید و چو بدر و چوں ہلال [۱۲۶]

جو لوگ تامل اور خوف کا شکار ہیں، رومی اُن میں یقین، جرأت اور اعتماد کا جذبہ پیدا کرتے ہیں:

مرغ خویشی صید خویشی دامِ خویش ۔۔۔ صدرِ خویشی فرشِ خویشی بامِ خویش

جوہر آں باشد کہ قائم با خود ست ۔۔۔ آں عرض باشد کہ فرعِ او شد ست [۱۲۷]

رومی کے خیال میں خداوندی دعوتِ نبوت بھی دراصل جد وجہد کی دعوت تھی کہ انسان سامنے آکر زندگی کی مبارزت طلبی کو قبول کرے۔ حضور اکرم محمد مصطفٰے علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ غار کی خلوت نشینی ترک کرکے لوگوں میں جلوہ افروز ہوں:

پیش ایں جمعے چو شمعِ آسماں ۔۔۔ انقطاع و خلوت آری را بماں

وقتِ خلوت نیست اندر جمع آے ۔۔۔ اے ہدیٰ چوں کوہِ قاف و تو ہمائے [۱۲۸]

انھیں حکم دیا گیا تھا کہ وہ ظلم و استبداد کی قوتوں کے خلاف جنگ کریں۔ اُس طبقے کو ختم کر دیں جس نے غیر منصفانہ اور استحصالی نظام قائم کر رکھا تھا۔ اس کی بجائے بالکل نیا نظام قائم کریں تا کہ رستخیز سے پہلے ہی رستخیز کا سماں بندھ جائے:

چوں تو اسرافیلِ وقتے راست خیز ... رستخیزے ساز پیش از رستخیز

ہر کہ گوید کو قیامت اے صنم ... خویش بنما کہ قیامت نک منم [۱۲۹]

رومی اُن صوفیوں کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں جو لوگوں کو صدیوں سے گمراہ کر رہے ہیں کہ توکّل اور گوشہ نشینی ہی ایسے اوصاف ہیں جو باطنی اطمینان و مسرت بخشتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نابکار لوگوں نے تصوف کو بدنام کر دیا ہے:

ہست صوفی آنکہ شد صفوت طلب ... نہ از لباسِ صوف و خیاطی و دب

صوفی گشتہ بہ پیش ایں لیام ... الخیاط واللواط والسلام [۱۳۰]

رومی کے نزدیک ایک بگڑا ہوا صوفی چکنی چپڑی باتیں کرنے والا وہ مکار ہے جو بھولے بھالے انسانوں کو اپنے جال میں پھنساتا ہے:

گفت آں سالوس زراق تہی ... دام گولاں و کمندِ گمرہی

لاف کیشے کاسہ لیسے طبل خوار ... بانگِ طبلش رفتہ اطرافِ دیار

کیں اباحت زیں جماعت فاش شد ... رخصت ہر مفلس قلاش شد [۱۳۱]

ان صوفیوں نے شرع و تقوے کو پسِ پشت ڈال دیا ہے۔ اس لیے رومی اُن کی تعلیم کو مسترد کرتے ہیں اور زور دار آواز میں کہتے ہیں:

مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ ... مصلحت در دینِ عیسیٰؑ غار و کوہ [۱۳۲]

اسلام میں رہبانیت کی کوئی گنجائش نہیں۔ دنیا کی دل کشیوں اور رغبتوں کے باوجود صبر و عفت سے کام لینا اصل مردانگی ہے۔ اگر صبر نہ ہوتا تو رغبت و خواہش کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی:

چوں عدو نبود جہاد آمد محال ... شہوتت نبود نباشد امتثال

صبر نبود چوں نباشد میل تو ... خصم چوں نبود چہ حاجت حیلِ تو

بیں مکن خود را خصے رُہباں مشو زانکہ عفت ہست شہوت را گرو[۱۳۳]

دولت اور جائداد کا ہونا کوئی خرابی کی بات نہیں۔ اصل خرابی یہ ہے کہ دولت اور جائداد ناجائز ذرائع سے حاصل کی جائے اور ناجائز مقاصد پر صرف کی جائے:

علم و حکمت زاید از لقمۂ حلال عشق و رقت زاید از لقمۂ حلال

جد و جہد ہمارا مقدر ہے۔ رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے کہ ہر رزق کا دروازہ بند ہے اور ہر دروازے پر قفل پڑے ہیں، وہ قفل ہماری جد و جہد اور کسب و کاوش ہی سے کھل سکتے ہیں:

گفت پیغمبرؐ کہ ہر رزق اے فتا در فرو بستہ ست و بر در قفلہا
جنبش و آمد شد ما و اکتساب ہست مفتاحے بر آں قفل و حجاب
بے کلید ایں در کشادن راہ نیست بے طلب نان سنتِ اللہ نیست[۱۳۴]

جد و جہد ہی انسان میں نور اور سرور کی لذت پیدا کر دیتی ہے ع

جہد کن تا مست و نورانی شوی

دوسروں کا طفیلی بن کر زندگی گزارنا باعثِ عزت نہیں، کام اور کسب ہی راہِ سنت ہے:

طبل خوارے درمیانہ شرط نیست راہِ سنت کار و مکسب کردنیست[۱۳۵]

رومی کسب و کاوش اور عمل پیہم کی زبردست حمایت کرتے ہیں لیکن یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ایک عارف ایک عامی کو کاہل نظر آتا ہے کیونکہ عامی تو ظاہری نام و نمود ہی سے دھوکا کھا جاتا ہے اور یہ سمجھنے سے قاصر رہ جاتا ہے کہ اصل صورتِ حال کیا ہے:

عارفاں از دو جہاں کاہل ترند زانکہ بے شد یار خرمن می برند
کاہلی را کردہ اند ایشاں سند کار ایشاں را چو یزداں می کند
کارِ یزداں را نمی بینند عام می نیاسانید از کد صبح و شام[۱۳۶]

کاسہ لیس، ریاکار و مکار لوگ تو صرف نقالی کی کوشش کرتے ہیں اور عارف نے جو اعلیٰ روحانی مدارج خون کی ندیاں عبور کر کے طے کیے ہوتے ہیں، وہ اُن کے بغیر ہی وہ درجہ حاصل کر لینا چاہتے ہیں۔

رومی عقل اور حقیقت کی دنیا کو ایک بحرِ بے پایاں تصور کرتے ہیں جس میں ہماری صورتیں موجوں کی طرح ہیں جو یکے بعد دیگرے اٹھتی، آگے بڑھتی اور واپس مڑ کر ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتی ہیں یا اُن پیالوں کی مانند ہیں جو روئے آب پر تیرتے رہتے ہیں حتیٰ کہ اُن میں پانی بھر جاتا ہے اور وہ دریا میں ڈوب جاتے ہیں:

بحرِ بے پایاں بود عقلِ بشر — بحر را غواص باید اے پسر!
صورتِ ما اندریں بحرِ عذاب — مید ود چوں کاسہا بر روئے آب
تا نشد پُر بر سرِ دریا چو طشت — چونکہ پر شد طشت در وے غرق شد

ایسا ہی معاملہ افراد اور خالقِ حقیقی کا ہے۔ ہم ظاہری صورتوں سے مرعوب ہو کر اور اپنی روح سے غافل رہ کر ناحق آرام و سکون کے طالب ہوتے ہیں۔ البتہ جو چند لوگ اس طلب گاری میں کامیاب ہو جاتے ہیں، وہی کامل انسان ہوتے ہیں[۱۳۷]

جملہ تلوینہا ز ساعت خاستست — رست از تلویں کہ از ساعت برست[۱۳۸]

اس انحطاط پذیر قدریہ فلسفے کے حامیوں نے لوگوں کے دلوں میں بڑی الجھن پیدا کر دی تھی۔ وہ فلسفۂ خلوت گزینی، توکل اور ترکِ دنیا کی ترغیب دیتے تھے اور یہ حجت پیش کرتے تھے کہ انسان اس کائنات میں محض ایک حقیر سی بے جوڑ مخلوق ہے اور اس کی تقدیر اس کی پیدائش سے بھی پہلے معین کی جا چکی ہے۔ وہ اپنی قسمت کے ستاروں کو بدل نہیں سکتا۔ اگر وہ قسمت کی اصلاح و ترقی کے لیے جد و جہد کرے گا تو یہ جد و جہد کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا راضی برضا رہنا ہی سب سے بڑی نیکی ہے۔ اس طرح سعی و کوشش کی بجائے محض ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنا ہی اصولِ زندگی بن جاتا ہے۔ رومی کے لیے اس قسم کی صورتِ حال کو قبول کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس طرح خلیفۃ اللہ بے بس اور مجبور بن کر رہ جاتا ہے

رومی ایک ساکن اور مکمل دنیا کا تصور مسترد کرتے ہیں جس میں تغیر و ارتقا کی کوئی گنجائش موجود نہ ہو۔ اس کے برعکس اُن کا عقیدہ ہے کہ یہ دنیا امتداد کی محض ایک مشابہت ہے۔ دراصل سب مظاہرِ قدرت ہر لمحہ ایدی قوتِ خداوندی کے ذریعے سے فنا اور بقائے نور کی منزلوں سے گزر رہے ہیں:

مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتے ست　　　　پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست

یہ ایک ساعت نورِ خداوندی کی ایک چمک ہے لیکن ہمارے دلوں میں یہ اتصال وقت کا سراب پیدا کر دیتا ہے اور ہم دنیا کو دائمی سمجھ بیٹھتے ہیں۔ حقیقت دریافت کرنے کے لیے اعلیٰ صوفیانہ تجربے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ایسا تجربہ تو اُس ولی کی صحبت ہی میں حاصل ہو سکتا ہے جو ایک زمانے سے اپنا تعلق اللہ کے ساتھ جوڑے ہوئے ہو۔[139]

وقت فہم کا ایک غیر معین درجہ ہے۔ صوفی اس حد بندی کو پھلانگ کر وقت کی قید سے ماورا ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے نزدیک صبح و شام کی تقسیم کوئی معنی نہیں رکھتی۔ وہاں تو ماضی اور مستقبل اور ازل اور ابد کا وجود ہی نہیں، نہ حضرت آدمؑ مقدم ہیں، نہ دجال موخر ہے۔ یہ ساری اصطلاحات تعقل و استدلال کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتی ہیں اُن کا اطلاق لامکانی اور غیر زمانی دنیا پر نہیں ہوتا۔ لہٰذا صوفی ابن الوقت ہوتا ہے، جس کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ وقت کی کئی درجوں میں تقسیم کی نفی کی جائے، جیسا کہ اس بیان سے کہ "خدا ایک ہے"، ثنویت کی نفی مراد ہے نہ کہ وحدت کی صحیح ماہیت کا اظہار۔[140]

اِسی سیاق و سباق میں رومی کا دعویٰ ہے کہ جبر و اختیار جیسے معمے عقل سے حل نہیں ہو سکتے۔ عشقِ صادق ہی ہر اختلاف کو ہم آہنگ کر دیتا ہے۔ آزادی اور احتیاج جیسے گھٹیا تصورات کی جگہ اتحاد اور عشق کے جذبات جلوہ فرما ہو جاتے ہیں۔ آزادی اور احتیاج کے تصورات تو انسان کو یا تو خداوند تعالیٰ کا حریف بنا کر پیش کرتے ہیں یا قربانی کا مجبور بکرا۔[141]

حضرت آدمؑ نے اللہ تعالیٰ سے محبت کی لیکن ابلیس نے محبت نہیں کی۔ دونوں نے اپنا اپنا گناہ تسلیم کیا۔ حضرت آدمؑ نے اپنے آپ کو قصور وار ٹھہرایا لیکن ابلیس نے اپنے گناہ کی ذمہ داری خداوند تعالیٰ پر ڈال دی۔ کافر جب کسی گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ اس جبری اعتذار کا سہارا لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نیک بنایا ہی نہیں لیکن اس کے مقابلے میں ایک مومن اپنی خطاؤں کو اپنے آپ ہی سے منسوب کرتا ہے:

زشت گویدائے شہِ زشت آفریں　　　　قادرے بر خوب و بر زشتِ مہیں

خوب گوید اے شہ حسن و بہا   پاک گردانیدیم از عیبہا[۱۴۲]

فطرت کے قوانین میں سے کچھ تو غیر متغیر ہوتے ہیں اور کچھ تغیر و تبدل کے تابع، کچھ اوصاف تو مستقل اور بنیادی ہوتے ہیں اور کچھ عارضی، مستقل اور بنیادی اوصاف میں تبدیلی ممکن نہیں ہوتی:

وا فریدا و وصف ہائے عارضی   کہ کسے مبغوض میگردد رضی
سنگ را گوئی کہ زر شو بیہدہ ست   مس را گوئی کہ زر شو راہ ہست
ریگ را گوئی کہ گِل شو عاجز ست   خاک را گوئی کہ گل شو جائز ست[۱۴۳]

اللہ کا بندہ کام اور سعی و کوشش سے جی نہیں چراتا۔ وہ اپنے آپ کو رضائے الٰہی کا پابند سمجھتا ہے۔ اس کی ساری زندگی مقصدِ خداوندی کے لیے وقف ہوتی ہے یعنی انسان کی اپنی شخصیت کی نشوونما میں مدد کرنا حتیٰ کہ وہ مقام حاصل ہو جائے کہ انسان کی رضا اللہ کی رضا سے ہم آہنگ ہو جائے۔ قرآن حکیم کی وہ آیت پیش نظر رہنی چاہیئے جو جنگِ بدر کے موقع پر حضورِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اُس وقت نازل ہوئی تھی جب آپؐ نے کنکریوں کی ایک مٹھی بھر کر قریش کی جانب پھینکی تھی اور انھیں فرار کی راہ اختیار کرنی پڑی تھی:

وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی۔ (ترجمہ: اور آپ نے وہ خاک کی مٹھی نہیں پھینکی لیکن اللہ تعالیٰ نے وہ پھینکی)[۱۴۴]

رومی کہتے ہیں:

تو ز قرآں باز خواں تفسیرِ بیت   گفت ایزد مَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ
گر بپرّانیم تیر آں نے ز ماست   ما کمان و تیر اندازش خداست[۱۴۵]

ایسا شخص جس پر اللہ تعالیٰ کو کامل اعتماد ہو، مایوس اور ناامید ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ وہ تو ہمیشہ تر و تازہ، جوان اور خنداں رہتا ہے:

دائما تر و جوانیم و لطیف   تازہ و شیریں و خنداں و ظریف
پیشِ ما صد سال و یک ساعت یکیست   کہ دراز و کوتہ از ما منفکیست

چوں نباشد روز و شب با ماہ و سال کے بود سیری و پیری و ملال [۱۴۶]

رومی کہتے ہیں کہ مبارک ہے وہ عقل جو بے غبار ہے ؏

اے خنک عقلے کہ باشد بے غبار [۱۴۷]

رومی اختیار کے قائل ہیں کہ انسان اپنے عمل کی راہ کے انتخاب میں آزاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اختیار نمکِ عبادت ہے۔ اس کے بغیر عبادت گزاری اور نیکی لائقِ توصیف نہ ٹھہرتی۔ آسمان اپنی مرضی کے بغیر ہی روز و شب گردش میں رہتا ہے۔ اسی لیے اُسے اپنی گردش سے کوئی ثواب یا عذاب حاصل نہیں ہوگا۔ قرآنِ حکیم میں ارشاد ہوتا ہے کہ:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ، (ترجمہ: اور ہم نے آدمؑ کی اولاد کو عزت دی) [۱۴۸]

یہ عزت اختیار کے اٹل عطیے کی صورت میں بخشی گئی ہے۔ اختیار کی باگیں انسان کے ہاتھ میں ہیں:

گفت یزداں تو کہ بدہ یا لیستِ او بر کشا در اختیار آں دست او

اختیار آمد عبادت را نمک ور نہ میگردد بنا خواہ ایں فلک

گردشِ او را نہ اجر و نہ عقاب کہ ختیار آمد ہنر وقت حساب [۱۴۹]

انسانی عمل علت بھی ہے اور نتیجہ بھی۔ انسان جب اپنے اختیار سے عمل پیرا ہوتا ہے تو آخرت میں مکافات کا ذمہ دار ہوتا ہے لیکن ایک نقطۂ نظر سے یہ عمل کا براہ راست ثمرہ ہوتا ہے جس سے یہ ماہیت میں مماثلت رکھتا ہے۔ یہ اُس عمل کی قطعی علت بھی تصور کی جا سکتی ہے اور اس کی دائمی صورت بھی، جو پہلے ہی سے خداوند تعالیٰ کے علم میں ہے۔ جس طرح مکان کا نقشہ معمار کے ذہن میں پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ اِس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو مکافات اس صورت کا ایک رُبانی اظہار ہے جو خلقی طور پر انسانی عمل کے روپ میں ظاہر ہوتی ہے یا بالفاظِ دیگر ظاہری صورت کی اس کی مضمر حقیقت کی شکل میں قلبِ ماہیت، لہٰذا اُن دونوں میں کوئی صحیح مشابہت نہیں ہو سکتی۔ وہ عرض اور جوہر کی مانند مختلف ہوتے ہیں:

زانک بنود فعل ہم رنگِ جزا ہیچ خدمت نیست ہم رنگ عطا

مزدِ مزدوراں نمی ماند بکار
کاں عرض وِیں جوہرست وپائدار [۱۵۰]

اللہ کا بندہ مجبور نہیں ہوتا۔ وہ اپنے اختیار سے اس کی اطاعت اختیار کرتا ہے:

منتہائے اختیار آنست خود
کاختیارش گردد ایں جا مفتقد

اختیاری را نبودے چاشنی
گر نگشتے آخر او محو از منی

گرچہ از لذات بے تاثیر شد
لذتے بود او و لذت گیر شد

ہر کہ او مغلوب شد مرحوم گشت
در بحار رحمتش معدوم گشت [۱۵۱]

رومی کہتے ہیں کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ بھلا ہم خود کیسے نیک ہو سکتے ہیں، جب تک خداوند تعالیٰ ہمیں نیک نہ بنا دے۔ لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ خداوند تعالیٰ کسی کے اختیار و انتخاب میں مانع نہیں ہے:

نیست تخصیصِ خدا کس را بکار
مانع طوع و مراد و اختیار

بد دلاں از بیم جاں در کار زار
کردہ اسبابِ ہزیمت اختیار

پُر دلاں در جنگ ہم از بیم جاں
حملہ کردہ سوئے صفِ دشمناں

رستماں را ترس و غم وا پیش برد
ہم ز ترس آں بد دل اندر خویش مرد [۱۵۲]

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہمیں اختیار کی کسی قدر طاقت عنایت فرمائی گئی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حکم اور ممانعت کا مفہوم ہی ختم ہو جاتا اور صلہ اور تادیب بے معنی ہو کر رہ جاتے۔ انتخاب کی قوت اور جبلت روح میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ وجدان اور تحریکِ ذہنی نیکی یا بدی کی راہ اختیار کرنے کی قوت میں کئی گنا اضافہ کر دیتے ہیں۔ شیطان یومِ حساب کو کہے گا کہ میں اشیائے رغبت کو محض پیش ہی کیا کرتا تھا، انھیں کسی پر ٹھونستا تو نہیں تھا۔ فرشتہ کہے گا کہ میں نے تمھیں بتایا تھا کہ نفسانی لطف انگیزی کی یہ رغبت غم و اندوہ میں اضافہ کرے گی۔ شیطان اور اشیائے رغبت پیش کرنے والی روح اس مقصد کے لیے موجود ہیں کہ ہماری قوتِ انتخاب کو عمل میں لائیں۔ ہمارے اندر انتخاب کی ایک غیر مرئی قوت موجود ہے۔ جب یہ قوت دو متبادل اشیائے رغبت دیکھتی ہے تو اس میں اور بھی ترقی ہو جاتی ہے۔

ہمارا احساسِ گناہ بھی اختیار کا ایک ثبوت ہے۔ اگر اختیار نہ ہوتا تو ندامت کا یہ احساس کیوں ہوتا؟ اور آخر یہ غم، مجرمانہ پریشانی اور شرمندگی بھلا کس لیے؟ رومی جبریوں سے سوال کرتے ہیں:

کے اسیرِ حبس آزادی کند — کے گرفتارِ بلا شادی کند
ور توے بینی کہ پایت بستہ اند — بر تو سرہنگان شہ بنشستہ اند
پس تو سرہنگی مکن بر عاجزاں — زانکہ نبود طبع و خوئے عاجزاں[۱۵۳]

جبر کے پرستاروں کو اصل حقیقت سمجھانے کے لیے رومی کہتے ہیں:

در ہر آں کارے کہ میل استت بداں — قدرت خود را ہمی بینی عیاں
در ہر آں کارے کہ میلت نے وخواست — اندراں جبری شوی کیں از خداست[۱۵۴]

رومی کی رائے میں جبریت کا نظریہ قدریت کے نظریے سے زیادہ معیوب ہے کیونکہ جبری تو خود اپنی حس کا منکر ہو رہا ہے:

در خرد جبر از قدر رسوا ترست — زانکہ جبری حس خود را منکرست

قدری کہتا ہے کہ دھواں تو ہے لیکن آگ نہیں، نورِ شمع تو ہے لیکن شمع نہیں:

آں بگوید دود ہست و نار نے — نورِ شمع بے ز شمع روشنے

جبری آگ کو جلتے ہوئے دیکھتا ہے لیکن محض انکار کی خاطر کہتا ہے کہ اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس کا جامہ خواہ جل ہی رہا ہو، وہ پھر بھی یہی کہے گا کہ آگ نہیں۔ اسی طرح اس کا جامہ دھاگے سے سِلا ہوتا ہے لیکن وہ دھاگے کے وجود ہی سے منکر ہو جاتا ہے:

ویں ہمیں بیند معین نار را — نیست میگوید پے انکار را
جامہ اش سوزد بگوید نار نیست — جامہ اش دوزد بگوید تار نیست

رومی نظریۂ جبریت کو سوفسطائیت یا تشکک قرار دیتے ہیں، وہ جبری کو قدری سے بدتر سمجھتے ہیں۔ اور قدری کو تو وہ گبر جیسا گردانتے ہیں:

پس تسفسط آمد ایں دعویِ جبر — لاجرم بدتر بود زیں روز گر

گبر کا کہنا ہے کہ یہ دنیا تو موجود ہے لیکن اس کا کوئی رب نہیں۔ جبری کہتا ہے کہ

درحقیقت دنیا بھی موجود نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ دونوں ہی تیچ میں پڑے ہوئے ہیں:

گبر گوید ہست عالم نیست رب   یا ربی گوید کہ نبود مستحب

ایں ہمی گوید جہاں خود نیست ہیچ   ہست سوفسطائی اندر تیچ تیچ[۱۵۵]

رومی دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں جگہ جگہ امر و نہی اور وعید ملتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب انسانوں ہی کے لیے ہے۔ کبھی کسی نے سنگِ مرمر پر بھی حکم چلایا ہے؟ کیا کسی سمجھ دار عقل مند شخص نے اینٹوں اور پتھروں پر بھی غصہ کیا ہے؟:

جملہ قرآں امر و نہی ست و وعید   امر کردن سنگِ مرمر را کہ دید

ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند   با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند

اگر اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کسی کو اختیار و انتخاب کی قوت حاصل نہیں ہے تو پھر آپ کو قصوروار اور مجرم پر غصہ کیوں آتا ہے؟ آپ اس کے قصور و جرم پر دانت کیوں تیز کرنے لگتے ہیں؟ اُس کا بھلا کیا اختیار ہوا:

غیرِ حق را گر نباشد اختیار   خشم چوں می آیدت بر جرم دار

چوں ہمی خائی تو دنداں بر عدو   چوں ہمی بینی گناہ و جرم ازو

جب چور آپ کا مال و اسباب چرائے جاتا ہے تو آپ چلّا اٹھتے ہیں کہ اس کو پکڑو، قید کرو، اس کے ہاتھ پاؤں کاٹو اور اگر کوئی آپ کی بیوی کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہے تو آپ کس کس طرح سے غصے کا اظہار کرتے ہیں:

آنکہ دزدد مالِ تو گوئی بگیر   دست و پایش را ببر سازش اسیر

وانکہ قصدِ عورتِ تو مے کند   صد ہزاراں خشم از تو سر زند

اس کے برعکس اگر سیلاب آجائے اور اس کی موجیں آپ کا اسباب بہالے جائیں تو کیا آپ کی عقل اس سیلاب کے خلاف غصے کا اظہار کرے گی اور کینہ پیدا کرے گی؟ اور اگر تیز ہوا کا ایک جھونکا آپ کی پگڑی اڑالے جائے تو آپ کب اُس ہوا کے خلاف آوازِ احتجاج بلند کرتے ہیں؟ آپ کے اندر کا یہ غصہ ہی آپ کے اختیار کا ثبوت ہے:

گر بباید سیل و رخت تو برد ۔۔۔ ہیچ با سیل آورد کینے خرد
گر بباید باد و دستارت ربود ۔۔۔ کے ترا با باد دل خشمے نمود
خشم در تو شد بیانِ اختیار ۔۔۔ تا نگوئی جبریانہ اعتذار

انسان تو انسان، حیوانوں میں بھی یہ شعور موجود ہے۔ اگر کوئی شتربان ایک اونٹ کو لاٹھی سے پیٹتا چلا جائے تو وہ بھی پیٹنے والے کا قصد کرے گا اور اُسے لاٹھی سے کوئی شکایت نہیں ہوگی۔ اس طرح اونٹ بھی شتربان کے اختیار سے آگاہ ہے:

گر شتربان اشترے را میزند ۔۔۔ آں شتر قصدِ زنندہ میکند
خشمِ اشتر نیست باآں چوبِ او ۔۔۔ پس ز مختاری شتر بردست بو

اسی طرح اگر آپ ایک کتے کو پتھر ماریں گے تو وہ آپ پر لپکے گا، پتھر کی طرف نہیں دوڑے گا۔ اگر کبھی وہ پتھر کو پکڑ لیتا ہے تو اُسے غصّہ دراصل آپ ہی پر ہوتا ہے گو اس کا آپ پر قابو نہیں چلتا۔ لیکن جانور کی عقل نے معلوم کر لیا ہے کہ اختیار آپ ہی کا ہے:

ہم چنیں سگ گر بر سنگے زنے ۔۔۔ بر تو آرد حملہ گردد منثنے
سنگ را اگر گیرد از خشمِ تو است ۔۔۔ کہ تو دورے و ندارد بر تو دست
عقل حیوانے چو دانست اختیار ۔۔۔ ایں مگو اے عقلِ انساں شرم دار

درحقیقت وجدانی ادراک انسان کی حسّیات سے ظاہر تر ہوتا ہے۔ انسان حسّیات کو دبا سکتا ہے اور انھیں اپنے عقل سے باز رکھ سکتا ہے لیکن وجدانی ادراک کے تجرباتی کی راہ میں رکاوٹ ڈالنا ممکن نہیں ہوتا۔ امر و نہی، بحث و مذاکرہ اور اسی طرح یہ خیال کہ میں کل فلاں کام کروں گا، یہ سب قوتِ اختیار ہی کے ثبوت ہیں:

در رگِ وجدانی بجائے حس بود ۔۔۔ ہر دو در یک جدول اے عم میرود
نغز می آید بر دکن یا مکن ۔۔۔ امر و نہی و ماجراہا و سخن
اینکہ فردا ایں کنم یا آں کنم ۔۔۔ ایں دلیلِ اختیارست اے صنم[۱۵۶]

تقدیر انتخاب و اختیار کی قوت کو زائل نہیں کر دیتی۔ ایک بار ایک چور نے کوتوال

کے سامنے یوں عذر کیا کہ جو فعل مجھ سے سرزد ہوا ہے، میں نے اپنی مرضی سے نہیں کیا، یہ تو تقدیرِ الٰہی سے ہوا ہے۔ کوتوال نے جواب دیا کہ میں بھی جو کچھ کر رہا ہوں، خود نہیں کر رہا، حکمِ حق ہی سے کر رہا ہوں:

گفت دزدے شحنہ را کاے پادشاہ　　آنچہ کردم بود آں حکمِ الٰہ
گفت شحنہ آنچہ من ہم میکنم　　حکمِ حق ست اے دو چشم روشنم [۱۵۷]

خداوند تعالیٰ کے اختیارِ کلّی نے انسان کو انفرادی اختیار عطا کیا ہے۔ اُسی کے اختیار سے ہمارا اختیار ہے اور ہمارے اختیار پر اُسی کا اختیار ہے:

اختیارش اختیارت ہست کرد　　اختیارش چوں سوارے زیرِ گرد
اختیارش اختیارِ ما کند　　امر شد بر اختیارے مستند

ہر مخلوق کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ہر بے اختیار صورت پر اپنا حکم اور اقتدار جمائے:

حاکمے بر صورتِ بے اختیار　　ہست ہر مخلوق را در اقتدار

ایک بڑھئی لکڑی کو جس طرح چاہتا ہے، تراشتا اور بناتا ہے، گویا وہ اُس کا حاکم ہے۔ ایسے ہی ایک مصور جس قسم کی صورت چاہتا ہے، بنا دیتا ہے۔ لوہار بھی لوہے پر غالب ہوتا ہے اور معمار اپنے آلات پر!

آں درودگر حاکمِ چوبے بود　　واں مصور حاکمِ خوبی بود
ہست آہنگر بر آہن قیّمے!　　ہست بنا ہم بر آلت حاکمے

انسان اپنی مرضی و مختاری سے جمادات کو جس طرح چاہتا ہے استعمال میں لاتا ہے لیکن ان کے اختیار کی نفی نہیں کر سکتا:

قدرتِ تو بر جمادات آں چناں　　نفی نکند اختیارے را ازاں

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قوت کا عمل درآمد ہماری قوتِ اختیار کے استعمال پر قدغن نہیں لگاتا۔ انسان کی اپنی مرضی کے بغیر تو کفر بھی کفر نہیں ٹھہرتا کیونکہ اگر کوئی یہ کہے کہ میری مرضی اور خواہش تو نہیں ہے لیکن کفر ہے تو یہ بڑے تضاد و تناقض کی بات ہوگی:

زانکہ بے خواہِ تو خود کفرِ تو نیست　　کفرِ بے خواہش تناقض گفتنی ست [۱۵۸]

جواب دہی اور ذمہ داری تو اختیار ہی کے نتیجے میں عائد ہو سکتی ہے۔ ہر کام کا اثر یا نتیجہ اُس کام کے مطابق ہی رونما ہوتا ہے۔ جبر کا عقیدہ تسلیم کر لیا جائے تو خدا کی حاکمیت اور قدرتِ کاملہ محض ایک مذاق ٹھہرتی ہے۔ جبر کی صورت میں تو کسی گناہ گار کے لیے رحم و درگزر اور بخشش کی کوئی گنجائش نہ ہوتی۔ نیکی میں کوئی خوبی اور اُمید نظر نہ آتی۔ اس طرح خدائے تعالیٰ تو نعوذ باللہ بے بس اور مجبورِ محض ٹھہرتا۔ ہماری فریادوں اور دعاؤں کے جواب میں وہ صرف معذرت پیش کر دیتا اور اتنا ہی کہہ سکتا کہ افسوس معاملہ میرے ہاتھ سے نکل چکا ہے۔ اس لیے اب میرے پاس نہ آؤ اور نہ داد و فریاد کرو:

تو روا داری روا باشد کہ حق ہمچو معزول آید از حکمِ سبق

کہ ز دستِ من بروں رفتست کار پیشِ من چندیں میا چندیں مزار [159]

رومی اپنی اس دل نشین وضاحت کو ایک خاص شرط پر ختم کرتے ہیں کہ یہ پیچیدہ اور نزاعی مسئلہ عشقِ حقیقی کے بغیر حل نہیں ہو سکتا۔ یہ مباحثے اور مجادلے تو روزِ قیامت تک جاری رہیں گے۔ ہر طرح کی بحث و دلیل کا خاتمہ صرف عشق ہی کر سکتا ہے:

ہم چنیں بحثست تا حشرِ بشر در میانِ جبری و اہلِ قدر

پوز بندِ وسوسہ عشقست و بس ورنہ کے وسواس را بستست کس

عشق بُرّد بحث را اے جان و بس کو ز گفت و گو شود فریاد رس [160]

۵۔ عشق کی ماہیت

رومی سوال کرتے ہیں کہ آخر عشق ہوتا کیا ہے؟ پھر خود ہی جواب دیتے ہیں:

پس چہ باشد عشق دریائے عدم در شکستہ عقل را آنجا قدم

بندگی و سلطنت معلوم شد زیں دو پردہ عاشقی مکتوم شد

کاشکے ہستی زبانے داشتے تا ز ہستاں پردہا برداشتے [161]

رومی پھر پوچھتے ہیں:

عقل حیراں کہ چہ عشقست و چہ حال تا فراقِ او عجب تر یا وصال [162]

عشق اپنا اظہار خدمت ہی کی صورت میں کرتا ہے۔ خدمت ہی وہ ذریعہ ہے جس سے نشوونما اور منفعت حاصل ہوتی ہے۔ خدمت گار تو ہمیشہ آزادی کا طلبگار رہتا ہے لیکن ایک عاشق ابد تک آزادی کا خواستگار نہیں ہوتا۔ خدمت گار اپنے آقا سے ہمیشہ خلعت اور روزینے کا جویا رہتا ہے لیکن ایک عاشق کا خلعت تو بس محبوب کا دیدار ہی ہوتا ہے:

بندہ آزادی طمع دارد ز جد	عاشق آزادی نخواہد تا ابد
بندہ دائم خلعت وادرار جوست	خلعتِ عاشق ہمہ دیدار دوست
در نگنجد عشق در گفت و شنید	عشق دریائیست قعرش ناپدید
عشق جوشد بحر را مانندِ دیگ	عشق ساید کوہ را مانندِ ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شگاف	عشق لرزاند زمیں را از گزاف ۳۶۳

عشق نہ تو ہوس ہے، نہ واہمہ اور نہ محض تصور۔ شہوت اور ہوس تو اس کے لیے سمِ قاتل ہیں۔ عشق تو علمِ روحانی کے جام پر جام لنڈھاتا ہے۔ حضرت آدمؑ نے نفسانی لذت کی طرف ایک ہی قدم بڑھایا تھا کہ وہ اپنے عالی مقام سے نیچے جا پڑے۔ عشق کی تخلیق قوت کا تعین اُس چیز کی عظمت سے کیا جاتا ہے جس کی آرزو دل میں ہو۔ مثال کے طور پر ایک نومردہ بچے کی قبر پر بیٹھی ہوئی غم زدہ ماں یوں باتیں کرتی ہے جیسے بچہ زندہ ہو اور اس کی آہ و زاری سن رہا ہو۔ ماں کے لیے تو بچے کی قبر کی مٹی کا گویا ذرہ ذرہ سب کچھ سنتا اور سمجھتا ہے۔ یہ اُس کی محبت ہی کا اعجاز ہے۔ وہ رو رو کر بار بار قبر کی خاک چومتی ہے لیکن اس ماتم پر چند روز گزر جانے پر اُس کی آتشِ محبت کا سوز رفتہ رفتہ سرد پڑ جاتا ہے:

آں چناں کہ مادرِ دل بردہ	پیشِ گورِ بچۂ نو مردہ
رازہا گوید بجد و اجتہاد	می نماید زندہ او را آں جماد
حی و قائم داند او آں خاک را	خوش نگر ایں عشق ساحرناک را
پیشِ او ہر ذرہ زاں خاکِ گور	گوش دارد ہوش دارد وقتِ شور

مستمع داند بجد آں خاک را | چشم و گوشے داند آں خاشاک را
آں چناں بر خاکِ گورِ تازہ او | دمبدم خوش مے نہد با اشکِ د
از عزا چوں بگذرد یک چند روز | کم شود آں آتش و آں عشق و سوز

رومی اصل نکتہ یوں بیان کرتے ہیں کہ دیکھو مردے کا عشق پائدار نہیں ہوتا یعنی کسی فانی کا عشق دل میں لبانا کسی طرح مستحسن قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لہٰذا اُس کا عشق دل میں پیدا کرو جو زندہ ہے اور جان افزا ہے:

عشق بر مردہ نباشد پائدار | عشق را بر حی جاں افزاے دار [۱۶۴]

عشق تمام تخلیقات کی حرکی قوت ہے۔ عشق زندگی کی کیفیات میں انقلاب برپا کر دیتا ہے:

از محبت تلخ ہا شیریں شود | از محبت مسہا زریں شود
از محبت دُردہا صافی شود | از محبت دردہا شافی شود
از محبت مردہ زندہ می کنند | وز محبت شاہ بندہ می کنند
ایں محبت ہم نتیجہ دانشست | کے گزافہ بر چنیں تختے نشست
دانش ناقص کجا ایں عشق زاد | عشق زاید ناقص اما بر جماد [۱۶۵]

رومی ایک عارف اور ایک عاشق میں تفریق روا نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک عشق اور معرفت لازم و ملزوم ہیں اور ایک ہی حقیقت کے دو یکساں پہلو ہیں۔ عشق خواہ رحمٰن کا ہو یا انسان کا، حقیقی ہو یا مجازی، لامحالہ خدا کی معرفت کی طرف راہنمائی کرتا ہے عشق اسرارِ خدا کا اصطرلاب ہوتا ہے:

علتِ عاشق ز علتہا جدا است | عشق اصطرلابِ اسرارِ خدا است
عاشقی گر زیں سر و گر زاں سرست | عاقبت ما را بداں سر رہبرست

دنیوی حسن ملکوتی حسن کا ایک پرتو ہے۔ پرتو غائب ہو جاتا ہے تو ہماری نظریں اُس بلندی کی طرف اُٹھ جاتی ہیں جس کا وہ پرتو تھا۔[۱۶۶] اس دنیا میں حسن کا اعلیٰ ترین نمونہ عورت کے روپ میں جلوہ گر ہوا ہے لیکن دنیوی حسن ملکوتی حسن کے اوصاف کا ایک عکس ہی تو ہے۔[۱۶۷] عشق کا اصل مقصود بہر حال محض صورت نہیں ہوتی:

آنچہ معشوق ست صورت نیست آں   خواہ عشقِ ایں جہاں خواہ آں جہاں ۱۶۸

آپ جسے بصد دل و جان شب و روز پیار کرتے ہیں، وہ ملکوتی حسن کا ایک جرعہ ہے جو خاکِ خوش کی وضع میں جلوہ گر ہوا ہے:

جرعۂ حسنست اندر خاک گش   کہ بصد دل روز و شب می بوسیش ۱۶۹

جب ابلیس نے اللہ تعالیٰ سے ایک ذریعۂ ترغیب بخشے جانے کی استدعا کی جس کی دلربائی ناقابلِ تعرض ہو تو اُسے عورت کا حسن دکھایا گیا۔ وہ تجلّیِ حق کے اِس اظہار پر ششدر رہ گیا:

چونکہ دید آں غنج بر جست اوسبک   چوں تجلی حق از پردہ تنک

عالمے شد والہ و حیران و دنگ   زاں کرشم وزاں دلال نیک شنگ ۱۷۰

رومی عورت کے روپ کے جلوے میں ابدی حسن کا مشاہدہ کرتے ہیں جو جملہ عشق کا محرک اور مقصود ہے۔ رومی عورت کو اُس ابدی حسن کے اظہار و انکشاف کا اعلیٰ ترین ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے وہ تجلّیِ حق کے لیے نقطۂ ماسکہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اُس کی ضو کی حیات بخش قوت اِس کی پہچان کا سبب بنتی ہے۔ ایک دوسرے نقطۂ نظر سے عورت ہبوطِ آدمؑ کا اصل موجب ہے۔ رومی پُر حسرت الفاظ میں یاد کرتے ہیں:

اوّل و آخر ہبوطِ من ز زن   چونکہ بودم روح و چوں گشتم بدن ۱۷۱

عورت کے بارے میں ان کا یہ تصوّر کچھ خوش آئند نہیں ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ رومی کبھی عورت کی محبت میں گرفتار نہیں ہوئے۔ شمس تبریز سے ان کی محبت اور عقیدت تو معلوم و مشہور ہے۔ اس کے بعد اس کی جگہ صلاح الدین زرکوب نے لے لی اور پھر حسام الدین چلپیائی نے۔ یہ تین اشخاص رومی کی توجہ و تعظیم کا مرکز بنے رہے۔ وہ ان تینوں کی معرفت ہی انسانِ کامل کی دریافت کی سعی کرتے ہیں۔ یہی ان کے "دیوان" اور "مثنوی" کا بنیادی موضوع ہے۔ یہ اشخاص اُس کی منزل کے محض سنگِ ہائے میل تھے جو رسولِ اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ وہی تخلیقِ کائنات

کے باعث تھے۔ اُن کی تشریف آوری سے انسانیت کا اعلیٰ ترین تصور مکمل ہوگیا۔[۱۷۲]
حضور اکرم محمد مصطفےٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام خاتم الانبیا ہیں اور اس حدیث کے مطابق تخلیقِ کائنات کے اصل باعث ہیں:

لولاک لما خلقت الافلاک۔ میں نے آپ ہی کی خاطر افلاک تخلیق کیے ہیں۔

ان ہی کے ذریعے سے عالمگیر تصور اور خداوندی شعور بروئے کار لائے گئے۔ اسی سبب سے رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو خواجۂ لولاک کہا جاتا ہے۔ اگر یہ عمل انسانِ کامل حضور اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خاطر نہ ہوتا تو تخلیق کا مقصد پورا نہ ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کے سب اوصاف انسانِ کامل ہی کی وساطت سے ظاہر کیے گئے ہیں۔

رسولِ خدا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عشق کے ذریعے سے تکمیل حاصل کی، علم یا عقل کی معرفت نہیں۔ حضرت آدمؑ نے عشق کے وسیلے سے عزت و احترام کا غیر معمولی درجہ پایا اور ابلیس اپنی ساری فہم و فراست کے باوجود مردود ٹھہرا:

داند او کو نیک بخت و محرمست — زیرکی ز ابلیس و عشق از آدمست
زیرکی سباحی آمد در بحار — کم رہد غرقست او پایانِ کار
عشق چوں کشتی بود بہرِ خواص — کم بود آفت بود اغلب خلاص[۱۷۳]

دنیا کا کاروبار عشق سے چلتا ہے، موجِ عشق ہی گردشِ افلاک کو جنم دیتی ہے۔ عشق نہ ہوتا تو بھلا یہ جہان کہاں ہوتا! رومی کہتا ہے کہ عشق ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے جس پر آسمان کی حیثیت کف سے زیادہ نہیں۔ عشق نہ ہوتا تو یہ جہاں بے جان اور مردہ ہوتا۔ زندگی کی حرکت اور حرارت عشق کے دم قدم سے ہے۔ وہی جمادات کو نباتات بناتا ہے۔ وہ ایسی روح ہے جو مریمؑ کو حضرت عیسیٰؑ کے معجزے کی امانت دار بنا دیتی ہے:

عشق بحرے آسماں برو سے کفے — چوں زلیخا در ہوائے یوسفے
دورِ گردوں ہا ز موجِ عشق داں — گر نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادے محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتے نامیات
روح کے گشتے فدائے آں دمے — کز نسیمش حاملہ شد مریمے

بلاشبہ عشق وہ روشنی اور گرمی ہے کہ جسے بھی چھوتی ہے اُسے سرگرم، پُرجوش اور بلند مرتبہ بنا دیتی ہے۔ عشق احساس کی ایسی حرارت اور ایسا یقین پیدا کر دیتا ہے جو زندگی کی خاصیت اور ماہیت ہی بدل ڈالتا ہے۔ دراصل بغیر عشق کے زندگی ممکن ہی نہیں :

گر نبودے عشق ہستی کے بدے ۔۔۔ کے زدے ناں بر تو و کے تو شدے

نان تو شد از چہ عشق و اشتہے ۔۔۔ ورنہ ناں را کے بدے تا جاں رہے

عشق نانِ مردہ را جاں کند ۔۔۔ جان کہ فانی بود جاویداں کند[۱۷۴]

عشق دنیا کے سب اسرار کھول دیتا ہے۔ وہ بیک وقت ایک بیماری بھی ہے اور ایک بے مثال علاج بھی:

علتِ عاشق ز علت ہا جداست ۔۔۔ عشق اصطرلابِ اسرارِ خداست[۱۷۵]

رومی عشق کو ایسے جوش اور جذبے سے خوش آمدید کہتے ہیں جس کا اظہار الفاظ میں ممکن نہیں :

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما ۔۔۔ اے طبیبِ جملہ علت ہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما ۔۔۔ اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد ۔۔۔ کوہ در رقص آمد و چالاک شد[۱۷۶]

عشق کا قطعی اور انتہائی مقصود بے شک خداوند تعالیٰ ہی ہوتا ہے۔ ایک مادیت پرست یا مذہبِ تشبیہ کا ماہر خدا کا روحانی تصور پیدا نہیں کر سکتا۔ ایسے لوگ تو اس کے جسمانی اوصاف بیان کرتے ہیں لیکن سچا عشق ہر طرح کی ثنویت سے ماورا ہوتا ہے۔ جب منصور حلاج خدا سے اپنے متصوفانہ اتصال کا اعلان کرتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ آپ کی اور میری روح آپس میں اس طرح آمیز ہو گئی ہے جس طرح پاکیزہ پانی میں شراب آمیز ہو جاتی ہے۔ جب کوئی شے آپ سے مس ہوتی ہے، وہ مجھے مس کرتی ہے، گویا آپ اور میں بہر طور ایک ہو گئے ہیں[۱۷۷]۔ مسلمانوں نے اُسے ۳۰۹ ہجری میں تختۂ دار پر ٹکا دیا تھا۔ ایسی ہی کیفیت میں رومی یوں کہہ اُٹھتے ہیں:

گر توی گویم ترا آگاہی منم ۔۔۔ ہر چہ گویم آفتابِ روشنم[۱۷۸]

انکسار عشاق کا امتیازی نشان ہوتا ہے۔ تعظیم و احترام عشق کا ایک اہم تقاضا ہے۔ جو بے تکلفی کی طرف مائل ہوتے ہیں، انھیں رومی تنبیہ کرتے ہیں:

چوں ترا ذکر و دعا دستور شد — زاں دعا کردن دلت مغرور شد

ہم سخن دیدی تو خود را با خدا — اے بسا کو زیں گماں افتد جدا

گرچہ با تو شہ نشیند بر زمیں — خویشتن بشناس و نیکوتر نشیں[۱۷۹]

عشق میں وفاداری شرطِ اولین ہے۔ رومی نے باز کو وفاداری کی علامت کے طور پر منتخب کیا ہے کیونکہ باز جب بھی پرواز کر کے بلندیوں پر چلا جاتا ہے، پھر اپنے آقا ہی کے پاس لوٹ آتا ہے ع

باز آں باشد کہ باز آید بشاہ

ہمچو ماہ و آفتابے می پرم — پردہائے آسماں ہا میدرم

روشنیٔ عقلہا از فکرتم — انفطار آسماں از فطرتم

بازم و حیراں شود در من ہما — چغد کہ بود تا بد اند سرِّ ما

مالک ملکم نیم من طبل خوار — طبل بازم میزند شہ از کنار[۱۸۰]

رومی باز کو اس کی بلند پروازی کی وجہ سے روح کہتے ہیں اور طبایع کو زاغ و چغد کا نام دیتے ہیں:

روح باز ست و طبایع زاغ ہا — دارد از زاغاں و چغداں داغ ہا[۱۸۱]

باز ایک پابستہ اور پر شکستہ مخلوق ہے۔ جب اس کے ہوش اڑ جاتے ہیں اور اس کے بندھن ٹوٹ جاتے ہیں تو وہ اُڑ کر پھر بادشاہ کی طرف لوٹ آتا ہے:

جان چو باز و تن مرو را کندہ — پائے بستہ پر شکستہ بندۂ

چونکہ ہوشش رفت و پایش بر کشاد — می پرد آں باز سوئے کیقباد[۱۸۲]

عشق میں جفا و ابتلا کے بغیر چارہ نہیں۔ عشق ایک دعویٰ ہے اور جفا اس کی گواہی ہے۔ اگر کوئی گواہی پیش نہ کی جا سکے تو دعویٰ ناکام رہ جاتا ہے:

عشق چوں دعویٰ جفا دیدن گواہ — چوں گواہت نیست شد دعویٰ تباہ[۱۸۳]

عشق میں غم آپ اپنا صلہ ہے۔ عشق میں زندگی کی کایا پلٹ جاتی ہے۔ تصورات تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اقدار بدل جاتی ہیں اور الفاظ اپنے نئے معانی میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔ منصور نے اپنے آپ کو مٹا دینا چاہا لیکن وہ زندۂ جاوید ہو گیا۔ فرعون اپنے اقتدار کو دوامی بنا دینے کا خواہش مند تھا لیکن وہ غرقِ دریا ہو گیا۔ تخت تختۂ دار بن گیا اور دربارِ شاہی حجرۂ زندان:

گفت فرعونے انا الحق گشت پست گفت منصورے انا الحق و برست
آں انا را لعنۃ اللہ در عقب ویں انا را رحمۃ اللہ اے محب[184]

فرعون کو اللہ تعالیٰ کی مخالفت کے جذبے نے بھڑکایا اور منصور میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت نے ایک روحانی تاثیر پیدا کر دی تھی۔ عام لوگوں نے جسے منصور کی بدترین سرکشی پر محمول کیا، وہی اللہ تعالیٰ کی نظروں میں اطاعت کا اعلیٰ ترین عمل بن گیا۔ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ ہی کی بے کراں رحمت و بخشش کا نتیجہ ہے ورنہ انسان تو بے شک کمزور اور بے بضاعت ہے:

شعلہ در بنگاہِ انسانی زنیم خار را گلزارِ روحانی کنیم
ما فرستادیم از چرخِ نہم کیمیا یصلح لکم اعمالکم
خود چہ باشد پیشِ نورِ مستقر کرّ و فرِ اختیارِ بوالبشر
گوشت پارہ آلتِ گویائے او پیہ پارہ منظرِ بینائے او
مسمعِ او آں دو پارہ استخوان مدرکش دو قطرہ خون یعنی جنان[185]

عشق بحث و تکرار کے سلسلے کو قطع کر دیتا ہے۔ دلائل کے مقابلے میں عشق ہی آپ کے آڑے آتا ہے۔ عشق نطق کو گنگ کر دیتا ہے، پھر اُسے بحث میں پڑنے کا حوصلہ ہی نہیں ہوتا:

عشق بُرّد بحث را اے جان و بس کو ز گفت و گو شود فریاد رس
حیرتے آید ز عشق آں نطق را زہرہ نبود کہ کند آں ماجرا[186]

عشق کیا ہے؟ اس کی شرح بھلا عقل سے کیا ہو سکے گی۔ اس سلسلے میں وہ تو اُس

گدھے کی طرح عاجز ہے جو کیچڑ میں پھنس گیا ہو۔ عشق کی تشریح تو صرف عشق ہی سے ممکن ہے۔ تمام تخلیق کی محرک قوت عشق ہی ہے۔ عشق کی تعریف امکان سے باہر ہے۔ عشق کی قیمت خود زندگی ہے۔ عاشق عشق کو ہر شے سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے کیونکہ یہ دولت اتنی آسانی سے اُس کے ہاتھ نہیں آجاتی کہ وہ اسے لوگوں میں لٹاتا پھرے۔ عشق کی قوت ہی نے اُسے زندگی کی غلامی سے چھڑایا ہے اور اُسے ایک خزانہ بخش دیا ہے جس کا موازنہ مال و زر اور حکومت و اختیار سے نہیں کیا جا سکتا۔[187] دوسروں کو شاید یہ غیر محسوس اور ناقابلِ فہم معلوم ہو لیکن ایک عاشق کے لیے عشق ہی زندگی کا حاصل ہے کیونکہ عشق اُس پر ایک ایسی دنیا کا دروازہ کھول دیتا ہے جسے ظاہر پرست لوگوں کی نگاہیں نہیں دیکھ سکتیں۔ سطحی اور بے تہ لوگ تو الفاظ کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے۔ رومی کہتے ہیں:[188]

من چہ غم دارم کہ ویرانی بود   زیرِ ویراں گنجِ سلطانی بود

۶۔ حقیقت کی ماہیت

اب ہم اُن حدود میں داخل ہوتے ہیں جہاں فرشتے بھی قدم رکھتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ کائنات کو بلاشبہ ایسی طاقت، دلکشی، ترتیب اور ہم آہنگی بخشی گئی ہے کہ انسان کو یہ خدشہ لاحق ہے کہ کہیں وہ اُن کا پرستار نہ بن جائے۔ فانی اور قابلِ تغیر چیزیں دیکھ کر عقلِ انسانی کو خالقِ کائنات کے ناگزیر اور لامحدود وجود کا وافر ثبوت مل جاتا ہے۔

کائنات خلق کی گئی ہے اور یہ اپنے قیام کے لیے کسی دوسرے کی محتاج ہے۔ لیکن اس کا خالق کسی دوسری ہستی کا محتاج نہیں۔ کُل مخلوقات کا آغاز اُسی سے ہوتا ہے اور وہ اُسی کی طرف لوٹتی ہیں۔ وہی اوّل ہے اور وہی آخر، وہ موجود بالذات اور قائم بالذات ہے، نہ اُس سے کوئی جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا۔ اُس کی قوتوں میں اس کا کوئی شریک یا مددگار نہیں، وہ اپنی تمام قوتوں اور اپنے تمام وصفوں میں بے نظیر ہے۔ سب اسمائے حسنہ اُسی کے ہیں لیکن وہ سب اللہ تعالیٰ کی حقیقت

کے اظہار و بیان کے لیے کافی نہیں، وہ قادرِ مطلق اور ہمہ داں ہے، وہ علیم اور خبیر ہے، واحد اور یکتا ہے، کوئی شے بھی اُس کے دائرۂ علم و اختیار سے باہر نہیں. وہ رحمٰن اور رحیم ہے، جلیل اور قوی ہے، قادر اور مقتدر ہے؛ بخشنے اور درگزر کرنے والا ہے. وہاب اور عادل ہے، وہ اپنے بندوں کی دعائیں سنتا ہے، وہ دُور اور بے تعلق نہیں، وہ انسان کے بہت قریب ہے بلکہ اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے:

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ[189] (ترجمہ: اور ہم انسان کے اس کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں)

وہ بیک وقت ظاہر بھی ہے اور باطن بھی. اور دادرس اور عدل گستر بھی، اس کی مکافات میں دیر نہیں لگتی، اس کے اوصاف میں کوئی تضاد نہیں، درد اور سزا اور رحم اور بخشش میں تناقض نہیں ہے۔ لغزش میں مبتلا ہونے والے اور خطاکار بندوں کو الم و استغفار کے مرحلے سے گزر کر راہِ راست کی طرف لوٹ آنا چاہیئے. موت فنا کر دینے والی شے نہیں ہے۔ یہ نہ کوئی آفت یا حادثہ ہے اور نہ زندگی کا نقطۂ انتہا۔ یہ تو راستے کا محض ایک سنگِ میل ہے۔ یہ تو ایک دُنیا سے دوسری دُنیا کے درمیانی مرحلے کا ایک نشان ہے اور انسان اموات کے سلسلے سے گزر کر ہی حیاتِ جاوداں حاصل کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔

اگر ایک انسان کے ہاتھ سے دوسرے انسان کا قتل ایک امرِ خداوندی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ قصاص کا حکم کیوں دیتا ہے؟ اس سوال سے خدائی فطرت کی وحدت کی تشریح کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ فطرت دنیا میں اپنے اظہار و انکشاف کے لیے گوناگوں اسالیب اختیار کرتی ہے۔ رومی کا کہنا ہے کہ خدائے منتقم خدائے رحم و کرم بھی ہے۔ وہ محبت ہے اور اُسی لامحدود سرچشمے سے سزاؤں کا نزول بھی ہوتا ہے[190]

خداوند تعالیٰ کی تعریف و توصیف دراصل اُس کی فطرت کے بیان کی ادنیٰ کوشش

ہے لیکن خداوند تعالیٰ اپنی ذات میں ایک ناقابلِ بیان راز ہے۔ تمام اشیا اپنی اضداد سے جانی پہچانی جاتی ہیں۔ صرف خداوند تعالیٰ کی ذات ایسی ہے کہ جس کی کوئی ضد نہیں ہے۔ انسانی تصور اپنی محدودیت کی وجہ سے الوہیت کی پُر اسرار فطرت کی تفہیم کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ آپ اپنے دل میں خداوند تعالیٰ کا کیسا ہی تصور کیوں نہ قائم کر لیں، وہ اُس سے مختلف ہی ہے۔ آپ بھی "مثنوی" میں بیان کردہ چرواہے کی طرح اللہ کی تعریف میں تشبیہی کلمات استعمال کرتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ اُس پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تعریف و تحمید کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ وہ زبان کی بجائے دل سے ہو۔ خدا تعالیٰ درحقیقت تمام تعریفوں سے بالاتر ہے۔ کفار اور مومنین دونوں اس کی پرستش کرتے ہیں لیکن اُن کی تعریف سے اللہ تعالیٰ کے تقدس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے تو وہ خود پاکیزگی حاصل کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو کلیتہً غنی ہے:

چار طبع و علت اولیٰ نیَم — در تصرف دائماً من باقیَم
کار من بے علت و مستقیم — ہست تقدیرم نہ علتِ اے سقیم
عادتِ خود را اگر دانم بوقت — ایں غبار از پیش بنشانم بوقت[۱۹۱]

خداوند تعالیٰ باعتبار اوصاف ہمارے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی ذات کلیتہً واحد اور یکتا ہے اور ہر طرح کی دوئی سے فائق و منزہ ہے۔ لہٰذا اُسے حرفِ الف کے نشان سے ظاہر کیا جا سکتا ہے:

ما کہ ایم اندر جہانِ پیچ پیچ — چوں الف او خود چہ دارد ہیچ ہیچ[۱۹۲]

مختلف مخلوقات روحانی طور پر مختلف ہوتی ہیں اور ادراکِ حقیقت میں تجربات کے مختلف مرحلوں سے گزرتی ہیں:

آں یکے ماہے ہمی بیند عیاں — واں یکے تاریک می بیند جہاں
واں یکے سہ ماہ می بیند بہم — ایں سہ کس بنشستہ یک موضع نعَم
چشم ہر سہ باز و گوشِ ہر سہ تیز — در تو آویزاں و از من در گریز
سحرِ عین ست ایں عجب لطفِ خفیست — بر تو نقشِ گرگ و بر من یوسفیست

عالم از ہژدہ ہزار است و فزوں　　نیست ایں ہجدہ بہر چشمے زبوں [۱۹۳]

ادراک کی گوناگوں کیفیات جو صوفی کی باطنی زندگی کو ترتیب دیتی ہیں، اُسے فکرِ حقیقت کی مختلف راہوں میں اِدھر اُدھر گھماتی رہتی ہیں۔ تجربہ اپنے لطیف اور عمیق اثرات کے سبب قطعاً ناقابلِ بیان ہوتا ہے۔ اِس مفہوم سے متعلق جتنے بھی نظریات پیش کیے جاتے ہیں وہ پوری اصلیت کو ظاہر نہیں کرتے۔ حقیقت کو ایک سربستہ راز ہی بنے رہنا چاہیئے۔ جن لوگوں کا دعویٰ ہے کہ خداوند تعالیٰ تو ماورائے ادراک ہے اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ محیطِ کُل ہے، وہ اُس کی ذات سے مبہوت ہو کر رہ گئے ہیں۔ ایک بات بہر حال یقینی ہے کہ حواس جسے فلاسفہ تفہیمِ حقیقت کے لیے معتبر سمجھتے ہیں، رویتِ باری میں رہبری کے بالکل قابل نہیں۔ آپ جب تک حواس کے بندھنوں سے چھٹکارا حاصل نہیں کر لیتے، روحانی دنیا کے نقوش ملاحظہ نہیں کر سکتے:

فہم و خاطر تیز کردن نیست راہ　　جز شکستہ می نگیرد فضلِ شاہ [۱۹۴]

خداوند تعالیٰ اگرچہ واحد حقیقی فاعل ہے لیکن وہ بالعموم ثانوی اسباب سے کام لیتا ہے تاہم یہ کوئی غیر متغیر سنت نہیں۔ خداوند تعالیٰ جب چاہے ایسے اسباب کو بے اثر کر دے یا چاہے تو اسباب اپنی فطرت کے برعکس اثرات پیدا کر دیں۔

رومی کا ایمان ہے کہ خداوند تعالیٰ کلیتہً غنی ہے۔ وہ ایسے عباد کا حاجت مند نہیں جو اُس کی رحمت سے عالمِ وجود میں آتے ہیں۔ قرآنِ حکیم میں ارشادِ باری ہے کہ:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ (ترجمہ: اور میں نے جنّ اور انسان کو اِسی لیے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں) [۱۹۵]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنّ اور انسان اِس مقصد کے لیے تخلیق کیے گئے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کر کے اپنے آپ کی تکمیل کریں:

من نکردم پاک از تسبیح شاں　　پاک ہم ایشاں شوند و دُرفشاں [۱۹۶]

خداوند تعالیٰ کو ڈھونڈنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنی ہی قوت پر بھروسا کر کے نہ بیٹھ رہے بلکہ اُسے چاہیئے کہ وہ سب صوفیوں کو اپنا دوست اور بھائی سمجھے کیونکہ

اُن کی مدد کے بغیر راستے کے خطروں پر قابو پانا اور راہ کی دل کشیوں اور نظر فریبیوں سے دامن چھڑانا نہایت مشکل ہے :

زانکہ انبوہے و جمع کارواں   رہزناں را بشکند پشت وسناں [۱۹۷]
ہر کہ در رہ بے قلاوزے رود   ہر دو روزہ راہ صد سالہ شود
ہر کہ تازد سوئے کعبہ بے دلیل   ہمچو ایں سرگشتگاں گردد ذلیل [۱۹۸]
رو بجو یارِ خدائے را تو زود   چوں چناں کردی خدا یارِ تو بود [۱۹۹]

انسان کو اجنبیوں سے تو علیحدہ رہنا چاہیئے لیکن دوستوں سے کنارہ کشی اختیار نہیں کرنی چاہیئے :

چونکہ مومن آئینہ مومن بود   روئے او ز آلودگی ایمن بود
یار آئینہ است جاں را در حزن   در رُخِ آئینہ اے جاں دم مزن [۲۰۰]

جب آپ کے دل کا آئینہ صاف وصیقل ہو جائے گا تو آپ کو اس میں صورت بھی دکھائی دے گی اور صورت گر کا جلوہ بھی نظر آئے گا :

چوں خلیلؑ آمد خیالِ یارِ من   صورتش بت معنئ او بُت شکن [۲۰۱]
روحِ محجوب از بقا بس در عذاب   روحِ واصل در بقا پاک از حجاب [۲۰۲]
متصل نے منفصل نے اے کمال   بلکہ بے چون و چگونہ و اعتدال [۲۰۳]

توحید پر رومی کا ایمان بالکل اٹل ہے۔ وہ اس پر کسی قسم کے سمجھوتے کے قائل نہیں وہ ایک آفاقی وجودِ مطلق کو بنیادی ضرورت قرار دیتے ہیں جو مظاہرِ قدرت کی جان ہے۔ دراصل وہی موجود ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں :

باد ما و بودِ ما از دادِ تست   ہستئ ما جملہ از ایجادِ تست
در بگیری کیست جست و جو کند   نقش با نقاش چوں نیرو کند [۲۰۴]

واحد وجودِ مطلق کے مختلف اوصاف کے ظہور سے مظاہر کی جو لاتعداد صورتیں نظر آتی ہیں اُن کا موازنہ سائے سے کیا جا سکتا ہے جو سورج کی روشنی کے باعث دیوار پر ظاہر ہوتا ہے۔ رومی کا کہنا ہے :

یک گہر بودیم ہمچوں آفتاب — بے گرہ بودیم وصافی ہمچو آب
چوں بصورت آمد آں نور سرہ — شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویراں کنید از منجنیق — تا رود فرق از میانِ ایں فریق[۲۰۵]

یہ تعدد اُس واحد کے اسالیب و رجحانات کے سوا اور کچھ نہیں جو ہر تعداد کا ماخذ ہے۔ جو لوگ ثنویت یا کثرتِ الٰہ کے قائل ہیں، وہ بھی ایک ہی خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں:

آنکہ بے جفت ست و بے آلت یکیست — در عدد شکست و آں یک بے شکیست
آں کہ دو گفت و سہ گفت و بیش ازیں — متفق باشند در واحد یقیں[۲۰۶]

رومی پکے توحید پرست ہیں۔ وحدت الوجودی نظریے کے علمبردار تو کہتے ہیں کہ جزو اپنے کل سے پیوستہ ہوتا ہے۔ رومی اُن پر چوٹ کرتے ہیں کہ اگر ایسا ہی ہے تو پھر آپ کانٹے بھی کیوں نہیں کھا لیتے؟ کانٹے بھی تو پھولوں کا جزو ہوتے ہیں۔ وہ زور دار الفاظ میں اعلان کرتے ہیں کہ جزو کُل کا حصہ نہیں ہوتا:

ور تو گوئی جزو پیوستہ کُلست — خار میخور خار پیوستہ گلست
جزو یک رو نیست پیوستہ بکُل — ورنہ خود باطل بُدے بعث رسل
چوں رسولاں از پے پیوستن اند — پس چہ پیوندند شاں چو یک تن اند[۲۰۷]

خداوند تعالیٰ کا تعلق مخلوقات سے کیا ہے؟ اس کی صراحت کرتے ہوئے رومی کہتے ہیں:

جزوِ کل نے جزو ہا نسبت بکُل — نے چو بوئے گُل کہ باشد جزوِ گُل
لطفِ سبزہ جزوِ لطفِ گل بود — بانگِ قمری جزوِ آن بلبل بود[۲۰۸]

رومی ظہور کے وجودی نظریے کو مسترد کرتے ہیں اور اس بات کی توثیق کرتے ہیں کہ انسان خواہ آسمان کی کیسی ہی بلندیوں پر پرواز کرے وہ انسان ہی رہتا ہے۔ حضورِ اکرم رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام آسمان کے اعلیٰ ترین مقامات کی سیر اور دیدارِ خداوندی کے بعد بھی انسان (انسانِ کامل) ہی رہے۔ انھوں نے اس بنا پر خدائی کا دعویٰ نہیں

کر دیا۔ لوہے کو جب آگ میں تپایا جاتا ہے تو اس کا رنگ تبدیل ہو جاتا ہے، اس کے باوجود وہ لوہا ہی رہتا ہے۔ اگر لوہا آگ میں تپ کر اور اُس کا رنگ اختیار کر کے اپنے آپ کو آگ کہنے لگے تو گویا وہ ایک افسوسناک غلطی کا شکار ہے:

رنگِ آہن محوِ رنگِ آتش است ز آتشے می لافد و آہن وش است
چو بہ سرخی گشت ہمچو زر کان پس انا النار است لافش بے گمان
شد ز رنگ و طبعِ آتش محتشم گوید اُو من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و ظن آزمودن کن دست بر من بزن[209]

"مثنوی" میں خدائے تعالیٰ کے لیے کہیں صباغ[210] کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، کہیں فسوں خواں[211] اور کہیں یوں کہا گیا ہے:

مکرِ آں فارس چو انگیزید گرد آن غبارت ز استغاثت دور کرد
سوئے فارس رو مرو سوئے غبار ورنہ بر تو گوبد آں مکر سوار[212]

کسی جگہ نقاش لکھا گیا ہے[213] اور کسی جگہ قصاب[214]، کہیں صیاد[215]، کہیں راعی[216] اور مادر[217]، کہیں یوں کہا گیا ہے:

بر خطا و جرم خود واقف شدند گرچہ ماتِ کعبتینِ شہ بدند[218]

کہیں شبان[219]، کہیں تاک[220] اور کہیں لکھا گیا ہے کہ دُنیا میں نیکی اور بدی اور سب تضاد و اختلاف کا سرچشمہ خدائے واحد ہی ہے[221]۔ یہ سب ظاہری تضادات مٹ جاتے ہیں، اختلافات یکسر دور ہو جاتے ہیں اور اللہ کا بندہ کامل وحدت اور مکمل ہم آہنگی کے سوا اور کچھ نہیں دیکھتا:

حرف گو و حرف نوش و حرف ہا ہر سہ جاں گردند اندر انتہا
ناں دہندہ ناں بستان و نانِ پاک سادہ گردند از صور گردند خاک
لیک معنی شاں بود در سہ مقام در مراتب ہم ممیز ہم مدام
در جہانِ روح ہر سہ منتظر گہ ز صورت ہارب و گہ مستقر[222]

چنانچہ صوفیوں کے ساتھ معاملہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ وہ شعور کی مختلف کیفیات سے

گزرتے ہیں۔ پھر ایک مرحلہ ایسا بھی آجاتا ہے جب صوفی اپنے وجود بالذات کا انکار کرکے خداوند تعالیٰ سے ہم رنگی اور ہم آہنگی کا دعویٰ کرنے لگتا ہے:

غرق عشقے ام کہ غرق ست اندریں　　　عشق ہائے اوّلین و آخریں[۲۲۳]

مظہری دنیا میں جلال اور جمال کے اوصافِ خداوندی ظاہرداری کے روپ میں جلوہ گر ہوتے ہیں جن پہلوؤں میں وہ واحد ذاتِ مطلق اپنے آپ کو ہمارے ادراک میں جلوہ افروز کرتی ہے۔ انھیں مافوق سمجھنے ہی سے صوفی کا تجربۂ یک رنگی بروئے کار آسکتا ہے:

نیست یکرنگی کزو خیزد ملال　　　بل مثالِ ماہی و آبِ زلال[۲۲۴]

جبری نقطۂ نظر سے خالق اور مخلوق ایک دوسرے سے جدا اور الگ ہیں۔ اس دُنیا میں دو ارادوں کا اختلاف اور مقابلہ جاری ہے اور کمزور ارادہ ہمیشہ مغلوب رہتا ہے لیکن وہ صوفی جو خدائے تعالیٰ کو محبت تصور کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اُس کی معیت میں سمجھتے ہیں۔ آخر مجبور تو نہیں ہوتے، بلکہ وہ تو خود فراموشی کی آزادانہ سرمستی سے محظوظ ہوتے ہیں اور امرِ حق کے مطابق سوچنے اور اُس پر عمل کرنے کی مکمل آزادی کا لطف اٹھاتے ہیں:

ایں معیت با حق ست و جبر نیست　　　ایں تجلّی مہ است ایں ابر نیست[۲۲۵]

ایک صوفی اپنی ذات میں فنا ہوکر اُس اصل حالت میں ڈھل جاتا ہے جس میں اوصافِ خداوندی بھی موجود ہوتے ہیں:[۲۲۶]

واصلان چوں غرق ذاتند اے پسر　　　کے کنند اندر صفاتِ او نظر
چونکہ اندر قعرِ جو باشد سَرت　　　کے برنگِ آب افتد منظرت[۲۲۷]

ایک شخص کے شعور کی کیفیات اس کی روحانی ترقی کے درجے کے مطابق بدلتی رہتی ہیں۔ عوام کی نیکی بھی خواص میں گناہ شمار ہوتی ہے۔ عامیوں کے لیے جو کچھ لطف و سکون کا باعث بنتا ہے، خواص کے لیے وہی موجبِ قہر و بلا ہو جاتا ہے:

آنچہ عینِ لطف باشد بر عوام　　　قہر شد بر نازنینانِ کرام

بس بلا و رنج می باید کشید عامہ را تا فرق را توانند دید[۲۲۸]

رومی کا عقیدہ ہے کہ رویتِ باری نہ صرف اگلی دُنیا میں ممکن ہے بلکہ خود اِس دنیا میں بھی ممکن ہے اور یہ رویت براہ راست ہوتی ہے۔ اس میں کسی قسم کا واسطہ واصل کے لیے خارِ راہ ثابت ہوتا ہے:

کین حروفِ واسطہ اے یارِ غار پیشِ واصل خار باشد خار خار[۲۲۹]

عبادت خداوند تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ ہے لیکن یہ عبادت محض جسمانی طرزِ نشست یا اندازِ قیام نہیں۔ عبادت تو انسان کے سارے وجود کو جھنجھوڑ دیتی ہے اور اس کی رُوح کو بیدار کر دیتی ہے۔ رکوع و سجود کرنے والا ہر شخص تو مستحقِ لطف و رحمت قرار نہیں پاتا:

ہر دمے را سجدہ ہم دستور نیست مزدِ رحمت قسم ہر مزدور نیست[۲۳۰]

اور ایک مرحلہ وہ بھی آتا ہے جب صوفی پر یہ انکشاف ہوتا ہے:

این ثنا گفتن زِ من ترک ثناست کاین دلیلِ ہستی و ہستی خطاست

پیشِ ہستِ او بباید نیست بود چیست ہستی پیش او کور و کبود[۲۳۱]

رومی کہتے ہیں کہ ایسے غالب اور قادر خدائے تعالیٰ کے مقابلے میں بھلا انسان کہاں ٹھہر سکتا ہے، وہ اپنے آپ کو نیست و نابود کیوں نہ جانے۔ البتہ خسیس و کمتر لوگوں کی بات تو رہنے ہی دیجیے:

با چنیں غالب خداوندے کسے چوں نمیرد گر نباشد او خسے[۲۳۲]

اطاعت کی ایسی ہی کیفیت میں رومی ناکسی (یعنی نفیِ ذات) کے اندر کسی (یعنی اثباتِ ذات و معرفت) دریافت کر لیتے ہیں:

من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی در بافتم[۲۳۳]

لیکن انسان کو اِس سرمستی و بے خودی سے نکل آنا چاہیئے تاکہ وہ شعوری طور پر بلند تر منزلوں تک رسائی پا سکے۔ اُسے نفیِ ذات سے پرواز کر کے اثباتِ ذات کی منزل پر پہنچنا چاہیئے۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں:

نفی بہرِ ثبت باشد در سخن نفی بگذار و ز ثبت آغاز کن

نیست ایں و نیست آں ہیں اگزار — آنک آں ہستست آں را پیش آر
نفی بگذار و ہماں ہستی پرست — ایں در آموز اے پدر زاں ترکِ مست [۲۳۴]

زندگی کے انتہائی مرحلوں میں فنا اور بقا کا لطیف فرق بھی مٹ جاتا ہے۔ نفی اور اثبات دونوں بیک وقت ممکن نظر آنے لگتے ہیں کیونکہ دونوں درست اور روا ہیں:

ایں چنیں معدوم کو از خویش رفت — بہترین ہستہا افتاد و زفت
او بنسبت باصفاتِ حق فناست — در حقیقت در فنا او را بقاست
جملہ ارواح در تدبیر اوست — جملہ اشباح ہم در تیرِ اوست
آنک او مغلوب اندر لطف ماست — نیست مضطر بلکہ مختارِ ولاست
منتہائے اختیار آنست خود — کہ اختیارش گردد ایں جا مفتقد [۲۳۵]

حواشی

۱۔ "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" (Encyclopaedia Britannica) ۱۹۵۲ء کے ایڈیشن کے مطابق "مثنوی" کے اشعار کی تعداد تیس ہزار اور چالیس ہزار کے درمیان ہے، دیکھیے جلد ۱۹، ص ۶۵۸۔ لیکن ۱۹۷۵ء کے ایڈیشن کے مقالہ نگار نے "مثنوی" کے اشعار کی تعداد ۲۶۰۰۰ بتائی ہے۔ دیکھیے: The New Encyclopaedia Britannica (Macropaedia) جلد ۱۰، ص ۱۵

۲۔ "مثنوی" دفتر سوم، اشعار: ۴۲۳۳-۴۲۳۹۔

۳۔ دیکھیے دفتر چہارم: ۲۸۸۰-۲۸۸۶۔

۴۔ دفتر ششم: ۳۳

۵۔ دفتر ششم: ۱۲

۶۔ دفتر ششم: ۶۷-۶۸

۷۔ اوّل: ۴

۸۔ اوّل: ۸

۹؎ اوّل : ۱۰ ۱۰؎ دفتر اوّل : ۲۴۷۰ ۱۱؎ اوّل : ۲۶۵۴ — ۲۶۵۶ ۔

۱۲؎ اوّل : ۲۴۹۸ — ۲۵۰۰ ۱۳؎ اوّل : ۲۶۸۸، ۱۴؎ اوّل : ۲۷۹۶ ۔

۱۵؎ اوّل : ۲۸۴۵ — ۲۸۴۷ ۔ ۱۶؎ اوّل : ۲۸۷۱ — ۲۸۸۰ ۔

۱۷؎ دفتر اوّل : ۲۹۴۳، ۱۸؎ اوّل : ۳۱۶ — ۳۲۰، ۱۹؎ اوّل : ۳۳۹۱ ۔ ۳۳۹۵ ۔

۲۰؎ اوّل : ۱۴۲، ۲۱؎ اوّل : ۱۴۳، ۲۲؎ اوّل : ۲۳۲ ۔ ۲۳۳

۲۳؎ دفتر اوّل : ۵۲۷ — ۵۲۹ ۔ ۲۴؎ دفتر اوّل : ۵۷۰ — ۵۷۵ ۔

۲۵؎ دفتر اوّل : ۱۰۶۶ — ۱۰۶۷ ۔ ۲۶؎ اوّل : ۶۳۷ — ۶۳۸ ۲۷؎ اوّل ۸۳۷ — ۸۳۸

۲۸؎ اوّل : ۹۱۳، ۲۹؎ اوّل : ۳۰۷۱، ۳۰؎ اوّل : ۹۴۷ ۳۱؎ اوّل : ۱۸۱۹ — ۱۸۲۲،

۳۲؎ پنجم : ۲۵۹۴ — ۲۵۹۵ ۔ ۳۳؎ دفتر اوّل : ۳۷۴۰ — ۳۷۴۵ ۔

۳۴؎ دفتر اوّل : ۹۸۳ — ۹۸۵ ۔ ۳۵؎ دفتر اوّل : ۱۰۷۵ — ۱۰۷۶ ۔

۳۶؎ دفتر اوّل : ۱۶۳۵ — ۱۶۴۰ ۳۷؎ دفتر اوّل : ۱۹۴۳ — ۱۹۴۸،

۳۸؎ دفتر اوّل : ۱۹۸۱ — ۱۹۸۲ ۔ ۳۹؎ دفتر اوّل : ۳۴۸۳ — ۳۴۹۶ ۴۰؎ دفتر دوم : ۹۹۱

۴۱؎ دفتر دوم : ۹۹۶ — ۱۰۰۲ ۴۲؎ دفتر سوم : ۴۴۰۳ — ۴۴۱۷،

۴۳؎ دفتر سوم : ۴۴۳۶ — ۴۴۴۶ ۴۴؎ پنجم : ۳۹۸۰ — ۳۹۸۵ ۔

۴۵؎ ششم : ۴۸ — ۵۰، ۴۶؎ ششم : ۵۷ — ۵۸، ۴۷؎ دوم : ۴۷،

۴۸؎ دوم : ۶۸ — ۶۹ ۔

۴۹؎ دفتر چہارم : دیکھیے اشعار ۱۱۴، ۴۲۵، ۷۷۴

۵۰؎ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ ۔ سورۂ الحجر : ۲۸

۵۱؎ دفتر دوم : ۱۸۸ ۔ ۵۲؎ چہارم : ۳۶۹۲ — ۳۶۹۶ ۔

۵۳؎ چہارم : ۳۶۹۹ — ۳۷۰۰ ۵۴؎ پنجم : ۱۵ — ۱۹ ۔ ۵۵؎ سورۂ النجم : ۱۰ ۔

۵۶؎ دفتر پنجم : ۹۷۹ — ۹۹۳ ۔ ۵۷؎ دفتر دوم : ۱۸۱۲ — ۱۸۱۵ ۔

۵۸؎ سوم : ۳۹۰۱ — ۳۹۰۶ ۵۹؎ سوم : ۳۹۴۹ — ۳۹۵۱

۶۰؎ چہارم : ۵۲۱ — ۵۳۰ ۶۱؎ چہارم : ۱۵۳۱ — ۱۵۳۲ ۔

۶۲ دفتر چہارم: ۲۱۹۱-۲۱۹۲ ۶۳ دفتر چہارم: ۲۱۴۰-۲۱۴۳

۶۴ دفتر چہارم: ۳۰۲۵-۳۰۲۹ ۶۵ دفتر چہارم، دیکھیے اشعار ۳۶۳۹ اور مابعد

۶۶ دفتر پنجم: ۱۷۸۷-۱۷۸۸۔ ۶۷ دفتر پنجم: ۴۶۹-۴۷۴۔

۶۸ دفتر چہارم: ۳۸۰۲-۳۸۰۴

۶۹ دفتر چہارم: دیکھیے اشعار ۲۰۷۷ اور مابعد، ابونواس کا پورا شعر یوں ہے

لا اسقنی وقل لی ھی الخمر　　ولا تسقنی سرا اذا امکن الجہر

یعنی مجھ کو شراب پلاؤ اور مجھ سے کہو کہ یہ شراب ہے اور مجھے چھپا کے نہ پلاؤ جب تک جہر ممکن ہو۔

۷۰ دوم: ۱۹۳۴-۱۹۴۲۔ ۷۱ سوم: ۱۰۱۵-۱۰۱۹ ۷۲ سوم: ۱۱۵۱-۱۱۵۵

۷۳ پنجم: ۳۵۷۵، ۳۵۷۹، ۳۵۹۱-۳۵۹۲، ۳۶۰۶-۳۶۰۷

۷۴ دوم: ۸۴، ۷۵ دوم: ۱۵۹-۱۶۰ ۷۶ دوم: ۳۰۵-۳۰۶۔

۷۷ دفتر دوم: ۱۲۹۳-۱۲۹۹ ۷۸ دفتر دوم: ۱۷۵۰-۱۷۷۰۔

۷۹ دوم: ۲۳۳۲-۲۳۳۹ ۸۰ دوم: ۳۰۱۲-۳۰۱۴ ۸۱ دوم: ۲۹۲۷-۲۹۳۶

۸۲ دفتر دوم: ۳۶۰۰-۳۶۰۱- ۸۳ دفتر دوم: ۳۲۶۲-۳۲۶۴۔

۸۴ دفتر دوم: ۳۳۳۳-۳۳۳۴ ۸۵ دوم: ۳۶۸۵-۳۶۸۶۔

۸۶ دفتر سوم: ۱۶۴۷-۱۶۴۹۔ ۸۷ دوم: ۳۷۴۱-۳۷۴۲۔

۸۸ سوم: ۶۳-۶۵ ۸۹ پنجم: ۳۹۳۱-۳۹۳۵- ۹۰ سوم: ۱۲۶۸، ۱۲۶۹

۹۱ سوم: ۱۳۷۸-۱۳۸۶ ۹۲ سوم: ۱۳۸۴ ومابعد ۹۳ سوم: ۱۵۴۴

۹۴ سوم: ۱۸۲۴-۱۸۲۵۔ ۹۵ سوم: ۱۹۹۴-۱۹۹۵- ۹۶ سوم: ۲۵۲۷۔

۹۷ دوم: ۹۳-۹۴ ۹۸ سوم: ۳۶۵۴-۳۶۵۵

۹۹ سوم دیکھیے اشعار ۳۶۵۸ تا ۳۶۷۵ ۱۰۰ سوم دیکھیے اشعار ۳۹۶۱ تا ۳۹۷۱

۱۰۱ سوم: ۴۱۲۰-۴۱۲۴ ۱۰۲ سوم: ۴۱۱۱-۴۱۱۴ ۱۰۳ اوّل: ۳۴۶۰-

۱۰۴ دفتر دوم: ۸۵۹-۸۶۱ ۱۰۵ سوم: ۲۷۱۹-۲۷۲۴

۱۰۶ سوم: ۱۴۰۸-۱۴۰۹ ۱۰۷ پنجم: ۵۶۷-۵۷۴ ۱۰۸ چہارم: ۱۹۶۰-۱۹۶۸۔

۱۰۹ چہارم : ۲۳۰۳ - ۲۳۰۷ ۱۱۰ ششم : ۳۳۴۲ - ۳۳۴۴

۱۱۱ سورۂ الفجر : ۲۷ - ۳۰ ۱۱۲ ششم : ۲۳۵۶ - ۲۳۵۷ -

۱۱۳ ششم : ۲۵۰۲ - ۲۵۰۵ - ۱۱۴ ششم : ۲۵۹۷ - ۲۵۹۹

۱۱۵ ششم : ۳۰۰۶ - ۳۰۰۷ - ۱۱۶ ششم : ۳۰۷۲ - ۳۰۷۷

۱۱۷ ششم : ۲۰۹۳ - ۲۱۰۶ - ۱۱۸ اوّل : ۱۸۲۲ ۱۱۹ اوّل : ۹۷۵ - ۹۹۱ -

۱۲۰ اوّل : ۳۹۷۹ ۱۲۱ دوم : ۵۱۷ - ۵۱۸ ۱۲۲ دوم : ۷۳۱ - ۷۳۵ .

۱۲۳ اوّل : ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ ۱۲۴ سوم : ۱۴۴۲ - ۱۴۴۴ ۱۲۵ سوم : ۲۶۳۱ - ۲۶۳۳ -

۱۲۶ چہارم : ۱۱۰۵ ۱۲۷ چہارم : ۸۰۷ - ۸۰۸ ۱۲۸ چہارم : ۱۴۶۲ - ۱۴۶۳ -

۱۲۹ چہارم : ۱۴۷۹ - ۱۴۸۰ ۱۳۰ پنجم : ۳۶۳ - ۳۶۴ ۱۳۱ ششم : ۲۰۵۷ - ۲۰۶۶

۱۳۲ ششم : ۹۹۴ - ۱۳۳ پنجم : ۵۷۵ - ۵۷۷ ۱۳۴ پنجم : ۲۳۸۵ - ۲۳۸۷ -

۱۳۵ پنجم : ۲۴۲۴ ۱۳۶ ششم : ۴۸۸۶ - ۴۸۸۸

۱۳۷ تفصیل کے لیے دیکھیے دفترِ اوّل : ۱۱۰۹ - ۱۱۴۸ ۱۳۸ دفترِ سوم : ۲۰۷۴ -

۱۳۹ دیکھیے دفترِ اوّل : ۱۱۴۲ - ۱۱۴۹ - ۱۴۰ دفترِ ششم : دیکھیے عنوان بر صفحہ ۴۰۸ -

۱۴۱ دفترِ اوّل ، دیکھیے شعر نمبر ۱۴۴۶ ۱۴۲ دوم : ۲۵۴۹ - ۲۵۵۰ -

۱۴۳ سوم : ۲۹۱۰ - ۲۹۱۲ ۱۴۴ الانفعال : ۱۷ - ۱۴۵ دفترِ اوّل : ۶۱۵ - ۶۱۶ -

۱۴۶ سوم : ۲۹۳۶ - ۲۹۴۱ - ۱۴۷ سوم : ۳۲۶۳ ۱۴۸ بنی اسرائیل : ۷۰ -

۱۴۹ سوم : ۳۲۸۶ - ۳۲۸۸ - ۱۵۰ سوم : ۳۴۴۵ - ۳۴۴۹

۱۵۱ چہارم دیکھیے اشعار ۴۰۲ - ۴۰۵ ۱۵۲ چہارم : ۲۹۱۴ - ۲۹۱۹

۱۵۳ اوّل : ۶۳۰ - ۶۳۳ ۱۵۴ اوّل : ۶۳۵ - ۶۳۶ ۱۵۵ پنجم : ۳۰۱۴ - ۳۰۱۵ -

۱۵۶ پنجم : ۳۰۲۲ - ۳۰۲۴ ۱۵۷ پنجم : ۳۰۵۸ - ۳۰۵۹ ۱۵۸ پنجم : ۳۱۰۰ -

۱۵۹ پنجم : ۳۱۳۶ - ۳۱۳۷ - ۱۶۰ پنجم : ۳۲۱۳ اور مابعد ۱۶۱ سوم : ۴۷۲۳ - ۴۷۲۵

۱۶۲ سوم : ۴۷۱۷ . ۱۶۳ پنجم : ۲۷۲۹ - ۲۷۳۶ ۱۶۴ پنجم : ۳۲۷۲

۱۶۵ دوم : ۱۵۲۹ اور مابعد ۱۶۶ اوّل : ۱۱۰ - ۱۱۱ ۱۶۷ سوم ، دیکھیے اشعار ۵۵۴ اور مابعد

نیز دفترِ پنجم: اشعار ۹۸۵ اور مابعد ۱۶۸؎ دوم: ۷۰۳ ۱۶۹؎ پنجم: ۳۷۴-

۱۷۰؎ پنجم: ۹۵۴ – ۹۵۵ - ۱۷۱؎ ششم: ۲۷۹۹ - ۱۷۲؎ اوّل: شعر ۲۰۶۰

۱۷۳؎ چہارم: ۱۴۰۲ – ۱۴۰۶ ۱۷۴؎ پنجم: ۲۰۱۲ – ۲۰۱۴ -

۱۷۵؎ دفترِ اوّل: ۱۱۰ ۱۷۶؎ دفترِ اوّل: ۲۳ – ۲۵

۱۷۷؎ "کتاب الطواسین": ۱۳۴ ۱۷۸؎ اوّل: ۱۹۴۰ ۱۷۹؎ دوم: ۳۳۹ – ۳۴۱

۱۸۰؎ دوم: ۱۱۵۹ – ۱۱۶۸ ۱۸۱؎ پنجم: ۸۴۳ ۱۸۲؎ پنجم: ۲۲۸۰ – ۲۲۸۱ -

۱۸۳؎ دفترِ سوم: ۴۰۰۹ ۱۸۴؎ دفترِ پنجم: ۲۰۳۵ – ۲۰۳۶ ۱۸۵؎ دفترِ پنجم: ۱۸۵۰ – ۱۸۵۴ -

۱۸۹؎ پنجم: ۱۴۳۰ – ۱۴۳۲ ۱۸۷؎ اوّل: ۱۴۶۸ ۱۸۸؎ اوّل: ۱۷۴۴ -

۱۸۹؎ سورۂ قٓ: ۱۶ ۱۹۰؎ دفترِ اوّل: دیکھیے شعر ۳۸۵۴ -

۱۹۱؎ دوم: ۱۶۲۵ – ۱۶۲۶ ۱۹۲؎ اوّل: ۱۵۱۴ ۱۹۳؎ اوّل: ۳۷۵۲ – ۳۷۵۶ -

۱۹۴؎ اوّل: ۵۳۲ ۱۹۵؎ الذّٰریٰت: ۵۶ ۱۹۶؎ دوم: ۱۷۵۸ ۱۹۷؎ دوم: ۲۱۵۱

۱۹۸؎ سوم: ۵۸۸ – ۵۸۹ ۱۹۹؎ دوم: ۲۳ ۲۰۰؎ دوم: ۳۰ – ۳۱ ۲۰۱؎ دوم: ۷۴ -

۲۰۲؎ چہارم: ۴۴۶ ۲۰۳؎ سوم: ۱۳۴۰ ۲۰۴؎ اوّل: ۶۰۰ – ۶۱۰ ۲۰۵؎ اوّل: ۶۸۷ – ۶۸۹

۲۰۶؎ دوم: ۳۱۱ – ۳۱۲ - ۲۰۷؎ اوّل: ۲۸۱۰ – ۲۸۱۲ ۲۰۸؎ اوّل: ۲۹۰۵ – ۲۹۰۶

۲۰۹؎ سوم: ۳۶۷۰ – ۳۶۷۳ ۲۱۰؎ اوّل: ۷۶۶، ۳۹۵۴ ۲۱۱؎ اوّل: ۱۴۴۷

۲۱۲؎ سوم: ۳۸۳ – ۳۸۴ - ۲۱۳؎ دوم: ۲۵۳۷ – ۲۵۳۹ ۲۱۴؎ سوم: ۳۷۴۳ -

۲۱۵؎ چہارم: ۱۰۵۴ ۲۱۶؎ چہارم: ۱۱۰۲ ۲۱۷؎ پنجم: ۶۹۸ ۲۱۸؎ پنجم: ۱۴۹۰ -

۲۱۹؎ ششم: ۱۸۳۵ ۲۲۰؎ ششم: ۳۹۷۴ ۲۲۱؎ اوّل: ۲۹۸ ۲۲۲؎ ششم: ۷۲ – ۷۶

۲۲۳؎ اوّل: ۱۷۵۷ ۲۲۴؎ اوّل: ۵۰۲ ۲۲۵؎ اوّل: ۱۴۶۴ ۲۲۶؎ اوّل دیکھیے ۷۶۲

۲۲۷؎ دوم: ۲۸۱۳ – ۲۸۱۴ ۲۲۸؎ چہارم: ۲۹۸۲ – ۲۹۸۳ – ۲۲۹؎ چہارم: ۲۹۸۴ -

۲۳۰؎ دوم: ۱۶۵۱ ۲۳۱؎ اوّل: ۵۱۷ – ۵۱۸ ۲۳۲؎ اوّل: ۵۳۰ ۲۳۳؎ اوّل: ۱۷۳۵ -

۲۳۴؎ دفترِ ششم: ۶۴۰ – ۶۴۲ ۲۳۵؎ دفترِ چہارم: ۳۹۸ – ۴۰۲ -

باب ششم

شاعر ایک مفکّر کی حیثیت سے

۱۔ رومی اور فلسفیوں کے طریقِ کار کا فرق

جب ہم رومی کی فکر کی بات کرتے ہیں تو اِس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ اُن کے ہاں کوئی باقاعدہ مربوط فلسفہ موجود ہے۔ اُن کے افکار دراصل غیر مرتب ہیں اور جا بجا بکھرے ہوئے ہیں لیکن سعی و کاوش سے انھیں ترتیب کی صورت دی جا سکتی ہے۔ بہرحال رومی کے افکار کا مطالعہ اُس انداز سے نہیں کرنا چاہیئے جس انداز سے ہم ایک باضابطہ فلسفی کی فکر کا مطالعہ کرتے ہیں۔

رومی اور ایک باضابطہ فلسفی میں بڑا فرق یہ ہے کہ فلسفی اپنی بحث کو عموماً دلیلوں کا سہارا دیتا ہے لیکن رومی اکثر دعوے پیش کرتے ہیں اور پھر تمثیلی استدلال سے اُن میں زور پیدا کر دیتے ہیں، جیسا کہ وِن فیلڈ نے اشارہ کیا ہے کہ "مثنوی" نظری تصوف کا کوئی رسالہ نہیں بلکہ عملی تصوف کی ایک تفسیر ہے۔ چنانچہ رومی اس ساری صوفیانہ روحانیت کی نمائش اُس منطقی صحت کے ساتھ نہیں کرتے جس طرح کوئی باضابطہ مفکر کرتا ہے بلکہ وہ فرض کر لیتے ہیں کہ قارئین یہ سب کچھ خوب جانتے ہیں[1]

مسلمان فلسفی کسی مابعد الطبیعیاتی عقیدے کی سچائی منوانے کے لیے استخراجی استدلال سے کام لیا کرتے تھے لیکن یہ طریقہ اوسط درجے کے شخص کے لیے پسندیدہ نہیں ٹھہرتا جس کا ذہن اعلیٰ قسم کی تجریدی سوچ کے لیے تیار نہ ہو۔ اس لیے رومی

کسی لطیف نکتے کو ذہن نشین کرانے کے لیے تمثیلی استدلال سے کام لیتے ہیں۔ یہ تمثیلیں ہماری جیتی جاگتی اور محسوس دنیا سے لی گئی ہوتی ہیں۔ شاعری میں استعمال کردہ تمثیل اکثر ایک ناصحانہ حکایت کا روپ دھار لیتی ہے۔ چنانچہ ایک کامیاب ناصحانہ حکایت میں ان تین خصوصیات کا ہونا ضروری خیال کیا جاتا ہے:

ا۔ حکایت کے سبق کو اپنی اپج، انوکھے پن اور اہمیت کے سبب ہمارے تخیل کو رجھانا چاہیئے۔

ب۔ حکایت کا سبق روح کی طرح ہو اور حکایت جسم کی طرح، ان دونوں کو ایک دوسرے میں گھل مل جانا چاہیئے۔

ج۔ حکایت پڑھتے ہوئے قاری کو اس کے اخلاقی نتیجے کا خیال بھی نہ آنا چاہیئے۔ بلکہ اسے تو بالکل اچانک اور ایک انوکھے تجربے کی طرح نمودار ہونا چاہیئے۔

رومی کے ہاں ایسی بے شمار حکایات موجود ہیں جو اِس طریقِ کار کی اچھی طرح وضاحت کرتی ہیں[۲]۔ دراصل اسی طریقِ کار کے موثر استعمال نے اُن کی "مثنوی" کو بے مثل تاثیر اور ہر دل عزیزی بخشی ہے۔ مثلاً اس میں ایک دل چسپ حکایت ہے کہ ایک موذّن کی آواز بے حد ناگوار تھی۔ اُس کے گاؤں والوں نے اُسے ایک بڑی رقم پیش کی کہ وہ حج کے لیے مکّہ روانہ ہو جائے۔ یہ تو اُس سے چھٹکارا پانے کا صرف ایک بہانہ تھا۔ بہر حال موذن مکّہ جاتے ہوئے راستے میں کسی مقام پر ٹھہرا، نماز کے وقت اُس نے وہاں کی مسجد میں اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی بہت سے تحفے تحائف لے آیا اور اُس موذن کا پوچھا قدرتی طور پہ لوگ بڑے حیران ہوئے اور سوال کیا کہ یہ کیا بات ہے۔ اُس نے تمھارے ساتھ کیا نیکی کی ہے جو تم اُس کے لیے ایسی قیمتی چیزیں اٹھا لائے ہو؟ مجوسی نے جواب دیا کہ میں اس کا بہت احسان مند ہوں۔ اس نے میری بیٹی کو بچا لیا۔ لوگوں نے بے چینی سے پوچھا کہ بھلا وہ کیسے؟ مجوسی نے لوگوں کے اُس متجسس گروہ کو بتایا کہ میری ایک نوجوان خوبصورت لڑکی ہے۔ کچھ عرصے سے اُس کا میلان اسلام کی طرف بڑھتا جا رہا تھا جس کے سبب میں بڑا پریشان تھا۔ میں نے اُسے باز رکھنے کی پوری

کوشش کی۔میرے فرقے کے تمام سرکردہ لوگوں نے اُس پر زور ڈالا لیکن ہماری ساری کوششوں کے باوجود وہ مذہب تبدیل کرنے کی ضد پر قائم رہی۔ آج اُس نے اِس مؤذن کی آواز سنی۔ وہ اس آواز سے اس قدر متنفر ہوئی کہ اُس نے اپنا ارادہ بدل لینے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس فیصلے نے مجھے بڑا اطمینان بخشا ہے۔ چنانچہ اس بے مثال خدمت کے صلے میں مَیں یہ تحفے مؤذن کے لیے لایا ہوں۔

اس حکایت کا سبق صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا بلکہ اُسی وقت سامنے آتا ہے جب رومی اُس کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اُن نام نہاد مسلمانوں کو مؤثر طور پر سرزنش کرتے ہیں جو اپنی غلط روش سے اپنے دین کی بدنامی کا باعث بنتے ہیں۔

ایسی ہی دلکش حکایتوں کے ذریعے سے رومی گہرے حقائق سے بحث کرتے ہیں اور اُن کا تجزیہ کرتے ہیں:

واجب ست اظہار ایں نیک و تباہ   ہم چناں کاظہار گندم ہا زکاہ

ایک باضابطہ مفکّر کے پاس عموماً تصوّرات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے جسے وہ دوسروں تک پہنچانا چاہتا ہے یا الفاظ کا جامہ پہنا کر محض بیان کر دینا چاہتا ہے۔ الفاظ کی صورت میں اظہار بذاتِ خود ایک ذریعۂ ابلاغ بن سکتا ہے لیکن ایک مفکّر ابلاغ کی بجائے صرف اظہار کو اپنا مقصد ٹھہراتا ہے۔ رومی یقیناً اس قسم کے مفکّر نہیں ہیں۔ اِس قسم کے مفکر کا بنیادی مقصد ابلاغ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس انداز میں اپنے خیالات دوسروں تک پہنچانے کا تصور بھی نہیں کرتا۔ اس کے برعکس رومی تو اپنا کوئی تجربہ یا تجربات کا کوئی سلسلہ بیان کرتے معلوم ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک تجربے کے اظہار اور ایک تصور کے بیان میں غیر معمولی فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ رومی اور ایک باضابطہ مفکر یا فلسفی کے درمیان ایسا ہی فرق ہے۔

ہمارے تجربات منطقی قیاس کے مقدمات کی طرح ایک دوسرے کے بعد سلسلہ وار واقع نہیں ہوتے۔ ہم ایک خیال سے دوسرا خیال تو اخذ کر سکتے ہیں لیکن ایک تجربے سے دوسرا تجربہ اخذ نہیں کر سکتے۔ "مثنوی" کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم اپنے آپ کو

ایک ذہن کے سامنے نہیں بلکہ ایک شخصیت کے آگے حاضر پاتے ہیں۔ ایک شخصیت کے تجربات میں ایک منطقی تسلسل نہیں پایا جا سکتا کیونکہ منطقی تسلسل تو صرف افکار کی ایک خاصیت ہے۔ اس لیے افکار جب تجربات سے آمیز ہو گئے ہوں اور بنیادی طور پر تجربات کا اظہار مقصود ہو تو افکار منتشر اور غیر مربوط شکل ہی میں ملیں گے جیسا کہ وہ رومی کی "مثنوی" میں ملتے ہیں۔ لہٰذا اُن کے افکار کی تلخیص کرنے کی کوشش اُن کے کارنامے کی اصل روح کے لیے یقیناً نقصان دہ ثابت ہوگی۔

۲۔ عشق کیا ہے؟

رومی کے تجربے کی ماہیت لازماً مذہبی ہے۔ مذہبی تجربے سے مراد ایسا تجربہ نہیں جس کی ترغیب ضابطوں اور قانونوں پر پابندی سے ہوئی ہو بلکہ ایسا تجربہ جو اپنے ظہور کے لیے عشق کا مرہونِ منت ہو اور عشق سے رومی کی مراد ایک کائناتی احساس ہے۔ کائنات سے ہم آہنگی کا ایک جذبہ۔ رومی کہتے ہیں:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما — اے طبیب جملہ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموسِ ما — اے تو افلاطون و جالینوسِ ما
ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد — او ز حرص و عیب کلی پاک شد (دفتر اوّل)

رومی کے خیال کے مطابق عشق اس کائنات کی حرکی قوت ہے۔ عشق کی بدولت ہر چیز بے چینی سے اپنی اصل کی طرف مصروفِ سفر ہے۔ عشق ہی موسیقی میں جان ڈالتا ہے اور زندگی کو معنی بخشتا ہے۔ فطرت کی متضاد قوتیں عشق ہی کے دامن میں بے نظیر ہم آہنگی حاصل کر لیتی ہیں۔ عشق کوئی منطق نہیں، وہ تو دلیل اور تجزیے سے گریز کرتا ہے۔ اسے سمجھنے کا بہترین ذریعہ تجربہ ہی ہو سکتا ہے۔ یہ اپنے محبوب کے لیے انتہائی قربانی پیش کرتے ہوئے بھی چون و چرا نہیں کرتا اور نتائج سے بے پروا ہو کر میدان کارزار میں کود پڑتا ہے:

لا ابالی عشق باشد نے خرد — عقل جوید کزاں سودے برد
نے خدارا امتحانے می کند — نے در سود و زیانے می زند

عشق ایک سحرِ عظیم ہے۔ ایک ایسا فسوں جس کے سامنے دلائل بے دست و پا ہو کر رہ جاتے ہیں۔ عشق استدلال کو مہر بلب کر دیتا ہے:

آں زماں چوں عقل ہا در یافتند	بر رواقِ یوسف تاختند[۳]
عقل شاں یک دم ستد ساقی عمر	سیر گشتند از خرد باقی عمر
اصل صد یوسف جمال ذوالجلال	اے کم از زن شو فدائے آں جمال[۴]

ایک شخص دریائے عشق میں جس قدر زیادہ غوطہ زن ہوگا اسی قدر زیادہ وہ منشائے الٰہی کے قریب ہوگا:

علتِ عاشق ز علت ہا جداست	عشق اصطرلابِ اسرارِ خداست
ہر کسے اندازۂ روشن دلی	غیب را بیند بقدرِ صیقلی
ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد بر و صورت پدید (دفتر اول)

رومی اس کا موازنہ ایک مشتاق بچے کی محبت سے کرتے ہیں جو اپنے باپ کی سخت گیری کے اسباب اپنے وجدان کے ذریعے سے معلوم کر لیتا ہے۔ وہ اس کا موازنہ ایک عاشق کے عشق سے کرتے ہیں جو اپنی محبوبہ کی تغافل شعاری کے لیے کئی عذر تراش لیتا ہے۔[۵] عاشق اپنے محبوب کے ہاتھوں ہر طرح کی اذیت برداشت کرنے میں راحت محسوس کرتا ہے:

از محبت خارہا گل می شود	وز محبت سرکہا مل می شود
از محبت دار تختے می شود	وز محبت بار بختے می شود
از محبت سجن گلشن می شود	بے محبت روضہ گلخن می شود
از محبت سنگ روغن می شود	بے محبت موم آہن می شود
از محبت حزن شادی می شود	وز محبت غول ہادی می شود
از محبت نیش نوشے می شود	وز محبت شیر موشے می شود
از محبت سقم صحت می شود	وز محبت قہر رحمت می شود
از محبت مردہ زندہ می شود	وز محبت شاہ بندہ می شود[۶]

وہ کہتا ہے کہ سچا عاشق محبوبہ سے ثبوت طلب کرنا باعثِ ندامت سمجھتا ہے اور گو اُس کے خلاف بظاہر کتنے ہی شواہد کیوں نہ ملتے ہوں، وہ اُس پر اعتماد کرنا اپنے لیے فخر کی بات جانتا ہے۔ ایمان نہ صرف یہ کہ عشق سے پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ ایمان جو کسی اور مقصد نے جنم دیا ہو محض بےکار ہے۔ وہ ایمان جو محترم مقلدینِ کلیسا کے ایمان کی طرح اندھا دھند پیروی اور رسم و رواج کی پابندی سے ابھرا ہو یا دینیات کے رسمی عالموں کے ایمان کی طرح جس کا دارومدار مروجہ اصولوں اور عقیدوں کے میکانکی اور بندھے ٹکے دعووں کی عقلی تفہیم پر ہوتا ہے۔ اُسے رومی تقلید کا نام دیتے ہیں۔ اس سے صرف روحانی بےحسی پیدا ہوتی ہے جسے ڈینٹے مجہولیت (accidia) کہتا ہے۔

ایمان کی افادیت اُسی وقت ہو سکتی ہے جب اُس کی جڑیں عشق کی زمین میں پیوست ہوں۔ تقلید کی پیدا کردہ محض ظاہری پارسائی یا اپنے زمانے، طبقے اور فرقے کی صرف رسمی نیکیوں کی پابندی اُس پردے کی طرح ہے جو حقیقت کو تاریکی کے پردے میں چھپا لیتی ہے۔ اپنے آپ کو سبز باغ دکھلانے والا نیکوکار طبعاً نادم نہیں ہوتا جبکہ مسلمہ گناہ گار اپنے آپ کو ہمیشہ ملامت کرتا رہتا ہے اور اس طرح ندامت کی راہ پر ایک قدم آگے ہوتا ہے۔

عشق مذہب کا اصل جوہر ہے، اس کے تین اہم خصائص ہیں:

۱۔ عشق اپنا اظہار کسی بھی اسلوب میں کرے وہ اچھا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ کوئی خاص اسلوب ہے بلکہ اس لیے کہ وہ اسلوبِ عشق کے ظاہری اسالیب مذہبی تجربے کی اصل غایت سے کچھ مناسبت نہیں رکھتے۔

۲۔ عشق فرحت اور ایذا کے احساسات سے مختلف ہوتا ہے اور انعام و سزا کی فکر سے بے نیاز۔

۳۔ عشق عقل سے فائق ہے، ہم سوچ بچار کرنے کے لیے زندہ نہیں رہتے بلکہ زندہ رہنے کے لیے سوچ بچار کرتے ہیں۔

۳۔ عشق اور عقل کا رشتہ

رومی کو عقل کی افادیت تسلیم ہے، وہ اُسے یک قلم مسترد نہیں کر دیتے لیکن عقل کے مقابلے میں وجدان پر اُن کا اصرار اس حقیقت سے واضح ہو جاتا ہے کہ اُن کے بعض ممتاز پیشروؤں کے ہاں تعقل کی غیر معمولی ترغیبت ملتی ہے۔ دسویں صدی میں وہ مسلمان مفکرین جنھیں فلسفی کہا جاتا ہے، سب اپنے آپ کو ارسطو کی رہبری کے حوالے کیے ہوئے تھے۔ الفارابی جو دسویں صدی کا فلسفی تھا یونانی فکر کی تعریف میں اس قدر متشدد تھا کہ وہ اسے حکمت کا حرفِ آخر سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک افلاطون اور ارسطو فلسفے کے امام تھے۔ ارسطاطالیسی منطق کا متشددانہ مداح ابن رشد[9] (پیدائش ۱۱۲۶ء میں بمقام قرطبہ) ارسطو کو انتہائی کامل انسان، عظیم ترین مفکر اور ایسا فلسفی گردانتا تھا جسے بے خطا حقیقت پر تصرف حاصل تھا۔ اس کی سرگرمی ارسطو ہی سے متعلق رہی اور اسی وجہ سے ڈینٹے کی "طربیہ" کے چوتھے کینٹو میں اُسے "شارح" کا خطاب دیا گیا ہے۔

نوفلاطونیت جس نے مسلمان مفکرین کو بے حد متاثر کیا، مطلق خدا کی تعلیم دینے میں تو گویا خدا پرست ہے اور ہر چیز میں خواہ وہ کتنی ہی حقیر کیوں نہ ہو، خدا ہی کا جلوہ دیکھنے میں وحدت الوجود کی قائل ہے۔ یہ مذہبی تصوریت ہے[10]، روح کی آخری منزل خدا کے ہاں آسودگی حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ اس کا حصول اس دنیا میں ناممکن سہی، انسان کو اس کے لیے تیاری کرنی چاہیئے اور وہ اس طرح کہ اپنا دل خدا کی طرف لگائے اور اپنے آپ کو حواس کی بندشوں سے آزاد کرے۔

استدلال کا نظریہ سب سے پہلے کندی کے ہاں ظاہر ہوا۔ اس کے خیال کے مطابق سب علم استدلال ہی کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے اس کی حیثیت ظن و تخمین اور تخیل کے سوا کچھ نہیں۔ انسانی ذہن کے حصولِ علم کی استعداد پر یقین اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ خود فلسفہ اذعانی رنگ اختیار کر چکا تھا۔ استدلال نے اُن فرائض کی انجام دہی کے دعوے کی جسارت کی تھی جس کا وہ اہل نہ تھا۔

فلسفے کا وہ سارا نظام جو مشرق میں یونانی بنیادوں پر استوار کیا گیا تھا امام غزالی کے حملے سے پاش پاش ہو کے رہ گیا۔ انھوں نے اصلیت کے ادراک کے لیے استدلال کی اجارہ داری کے خلاف جہاد شروع کر دیا اور یہ ضابطہ پیش کیا کہ کشف ہی اصلیت معلوم کرنے کا یقینی راستہ ہے:

"شراب نوشی کی تعریف، اس کے اسباب و کیفیات کو جاننے اور خود شراب پی کر مست ہونے میں کس قدر فرق ہے! ایک مست انسان شراب نوشی کی تعریف اور اس کے اصول سے ناواقف ہوتا ہے جبکہ ہوش مند انسان شراب نوشی کی تعریف اور اس کے اصولوں سے واقف ہونے کے باوجود مستی کی کیفیت سے قطعاً ناآشنا رہتا ہے۔"[11]

ہمیں اسی پس منظر میں استدلال کی بجائے کشف پر رومی کے بے حد اصرار کو زیر غور لانا چاہیے۔ رومی علم کو ایک اہم مقام بخشتے ہیں اور علم اور رائے میں واضح امتیاز کرتے ہیں:

مرغِ یک پر زود افتد سرنگوں   باز بر پرّد دو گامے یا فزوں
رفت و خیزان می رود مرغِ گماں   با یکے پر با امیدِ آشیاں
چوں ز ظن وارست علمش رو نمود   شد دو پر آں مرغِ یک پر پر کشود
بعد ازاں ممشی سویا مستقیم   نے علیٰ وجہٖ مکبّاً او سقیم
با دو پر می پرد چوں جبرئیل   بے گماں و بے مگر بے قال و قیل[12]

رائے، تخیل یا وہم استدلال کی تلبیس ہوتا ہے اور اس کے متضاد، گو اس کی مماثلت استدلال سے ہوتی ہے مگر یہ استدلال نہیں ہوتا:

عقل ضد شہوت است اے پہلواں   آنکہ شہوت می تند عقلش مخواں
وہم خوانش آنکہ شہوت را گداست   وہم قلب و نقد زرِ عقل ہاست[13]

رومی بصیرت و یقین کو علم سے برتر سمجھتے ہیں:

زانکہ ہست اندر طریقِ مفتتن   علم کمتر از یقین و فوقِ ظن
علم جویائے یقین باشد بداں   و آں یقیں جویائے دید است و عیاں

دید زاید از یقیں بے امتہال آنچنانکہ از ظن می زاید خیال[14]

"تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقلِ محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلِ محض نے انسان کو بہت کم متاثر کیا۔ برعکس اس کے مذہب کو دیکھیے تو اس نے افراد میں اضافۂ مراتب کے ساتھ ساتھ معاشروں تک کو بدل ڈالا[15] چنانچہ "معلوم ہوتا ہے اس وقت دنیا کو حیاتیاتی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے۔ گویا عصرِ حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشو و نما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یونہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب یعنی جہاں تک مذہب کے مدارجِ عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم و ظواہر۔ لہٰذا جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں باہم دگر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیرانسانی شکل اختیار کر رکھی ہے، نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔"[16]

عقل کو بظاہر کم مایہ کہنا دراصل زندگی میں اس کے کردار کے متعلق حد درجہ مبالغے کے خلاف ایک احتجاج ہے، گوئٹے کی طرح رومی بھی شیطان کو عقلِ محض کا ایک مجسمہ سمجھتے ہیں۔ عقل اگرچہ بذاتِ خود بڑی بیش قیمت ہوتی ہے لیکن عشق کی رہنمائی کے بغیر وہ ہولناک تباہی کا آلۂ کار بن سکتی ہے۔ "مثنوی" کے دوسرے دفتر میں شیطان حضرت امیر معاویہؓ سے ملاقات کے وقت بڑی گرم جوشی سے اپنی مدافعت کرتا دکھایا گیا ہے۔ اس کی عذر داری کا مطالعہ کرتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے کہ دردمند شاعر نے اپنے ہیرو سے انصاف کرنے کی بڑی کوشش کی ہے۔ اسی طرح حلاج

نے اپنے مکالمات میں حضرت آدمؑ اور حضرت موسیٰؑ پر شیطان کی برتری کا دعویٰ کیا ہے، گو حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے بلند درجہ بتایا ہے۔ اسی شیطان کے لیے رومی کے دل میں ہمدردی کا جذبہ موجود ہے۔ لیکن انھیں یہ بھی احساس ہے کہ جب تک اس کی صلاحیتوں میں حضرت آدمؑ کی صلاحیتوں کا امتزاج پیدا نہیں ہو جاتا انسانیت کا کامل ارتقا نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال نے اس نکتے کی وضاحت اپنے خطبات میں اس طرح کی ہے:

"عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعیہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کرے۔ مگر مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر.... عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مترتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی شکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔"[۱۴]

رومی کا فلسفہ بیک وقت اُن کے مذہبی تجربے کا ایک بیان بھی ہے۔ توضیح بھی اور تائید بھی، اس بیان، توضیح اور تائید کو مختلف سُر سمجھنا چاہیئے جو باہم مل کر ایک اعلیٰ وحدت میں ڈھلتے ہیں یعنی رومی کا نغمۂ عشق۔

۴۔ خودی کی ماہیت

رومی کا فلسفہ[۱۵] سمجھنے کے لیے ہمیں آغاز ہی میں یہ بات جان لینی چاہیئے کہ وہ خودی کی فطرت کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ کسی روحانی فلسفے کی ابتدا خودی کی فطرت ہی سے ہونی چاہیئے کیونکہ خودی وہ واحد چیز ہے جسے ہم روح کہہ سکتے ہیں اور جس کے بارے میں ہم بلا واسطہ آگاہی کا دعویٰ رکھتے ہیں۔

رومی حقیقت کو دو حلقوں میں تقسیم کرتا ہے: (ا) روح کا حلقہ اور (ب) فطرت کا حلقہ۔

مادی اشیا فطرت کے حلقے میں داخل ہوتی ہیں لیکن روح کا حلقہ روحانی ہوتا ہے۔ روح واحد اور بے تفریق ہے۔ سپینوزا اسے جوہر کہتا ہے اور اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ جوہر اپنی ذات میں قائم ہوتا ہے اور اس سے اس کا تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اس کا تصور کسی دوسری چیز کے تصور کا محتاج نہیں ہوتا جس سے اسے تشکیل کیا جائے۔

یہاں ایک معقول سوال کیا جا سکتا ہے کہ ایک موضوعی روح کس طرح اپنے آپ کو بہت سی مظہری روحوں میں ممتاز کر سکتی ہے جو مختلف انسانوں کے جسموں میں موجود ہوتی ہیں۔ رومی اس کا مخصوص روحانی جواب دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت اور کثرت تفہیم کے درجات ہیں۔ روح جوہر ہے اور اس کی ماہیت حواس و عقل کے ادراک سے ماورا ہے۔ لہذا یہ کسی دوسرے کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے [19]۔

فطرت کا دائرہ دائمی جوہر کے خصائص پر مشتمل ہوتا ہے۔ سپینوزا ایک خاصیت (attribute) کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے کہ وہ جسے عقل ایسے جوہر کی طرح سمجھے جو اس کی ماہیت کو ترکیب دے۔

روح کے حلقے اور فطرت کے حلقے میں اہم ترین فرق یہ ہے کہ پہلا وقت سے ماورا ہے (کیونکہ وقت تو ادراک کا ایک درجہ ہے) اور دوسرا وقت کے تعین کے ساتھ ہے۔ رومی ہمیں صاف صاف یہ نہیں بتاتے کہ وقت ادراک کا ایک انداز ہے (جیسا کہ سپینوزا کا خیال تھا) یا ادراک کا ایک درجہ ہے (جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا)۔ خلیفہ عبدالحکیم کی رائے ہے کہ رومی نے اسے موخرالذکر معنی میں استعمال کیا ہے۔ یہ بات واضح نہیں کہ وقت بذاتِ خود جوہر کی خاصیت ہے یا وقت کا ایک درجہ جو جوہر کی ایک خاصیت ہے۔ اگر وقت بذاتِ خود جوہر کی خاصیت ہے تو پھر یہ اُسی قدر حقیقی ہے جس قدر کہ جوہر ــــ اور یہ نتیجہ رومی کے اس دعوے کی تردید کرتا ہے کہ

وقت مظہری دنیا کی ایک خصوصیت ہے نہ کہ بنیادی حقیقت کی۔ دوسری صورت میں اگر وقت صرف ادراک کا ایک درجہ ہی ہے، تب وقت تو کسی لحاظ سے بھی جوہر کی خصوصیت نہیں ہوسکتا۔ یہ نتیجہ وقت کے متعلق رومی کے بیانات کے عین مطابق ہے، لیکن یہ صورتِ حال یقیناً بہت نازک ہے۔ رومی ارتقا پر محکم یقین رکھتے ہیں۔ پھر ارتقا اور وقت کا غیر حقیقی ہونا کس طرح قدم بلا کر چل سکتے ہیں؟

۵۔ رومی کا نظریۂ ارتقا

رومی کے خیال کے مطابق ارتقا مادے سے شروع ہوا لیکن مادہ وہ نہیں ہے جو بظاہر وہ نظر آتا ہے۔ رومی مادے کو روح سے بے تعلق نہیں سمجھتے۔ میرا جسم میری روح کی پیداوار ہے نہ کہ میری روح جسم کی ؏

قلب از ماہست شد نے ما از و

لہٰذا یوں معلوم ہوتا ہے کہ رومی نہ صرف مادے کو روح کی پیداوار سمجھتے ہیں بلکہ اُسے اُس کے وجود کے لیے روح کا دست نگر جانتے ہیں۔ ذرا اس سے بھی آگے چلیے، وہ تو روح کو مادے سے آزاد سمجھتے ہیں لیکن اس سوال کا انھوں نے کچھ جواب نہیں دیا کہ مادہ جو روح کی ایک خاصیت ہے، کس طرح روح کی پیداوار بھی ہو سکتی ہے۔ دوسرا سوال کہ مادہ جو روح کی ایک خاصیت ہے، اپنے وجود کے لیے کس طرح روح کا دست نگر ہو سکتا ہے جبکہ روح اپنے وجود کے لیے مادے کی دست نگر نہیں اس کا بھی کوئی جواب نہیں ملتا۔

خاصیت جوہر ہی کی طرح حقیقی ہوتی ہے۔ خصائص بغیر جوہر کے ایسے ہی غیر حقیقی ہیں جیسے جوہر بغیر خصائص کے۔ بلکہ ہم تو یہاں تک بھی کہہ سکتے ہیں کہ "کیا" 'وہ' کے بغیر قابلِ فہم ہے مگر 'وہ' 'کیا' کے بغیر قابلِ فہم نہیں۔

مادہ ارتقا کا سنگِ بنیاد ہے۔ آگ اور پانی، ہوا اور بادل کی طرح موجود تھے حتیٰ کہ وجود کی ایک نئی صورت ظہور میں آئی۔ یعنی نباتی زندگی سے حیوانی زندگی کا ظہور رہوا جس نے انسانی زندگی کی شکل میں اپنی اعلیٰ ترین صورت اختیار کرلی۔ [ل]

رومی اس بات کے معتقد نہیں کہ موجودہ مکانی و زمانی نظام میں انسان کے ظہور کے ساتھ تخلیقی ارتقا کا عمل ختم ہو گیا ہے۔ وہ انسان کے ارتقا کے غیر محدود امکانات پر پکا یقین رکھتے ہیں۔ انسان نے ارتقا کے ایک محرک عمل کے ذریعے سے نشو و نما حاصل کی ہے۔ وہ اموات کے ایک سلسلے سے ہو کر گزرا ہے اور ہر موت کے بعد وہ انسانی اقدار کا عالی تر رتبہ حاصل کر گیا۔ پھر وہ اپنے بدن کی موت سے کیوں خوفزدہ ہو اور وہ زندگی کی اُس منزل پر کیوں نہ پہنچ جائے جہاں موت خود مر جاتی ہے:

اوّل جماد بودی آخر نبات گشتی
آنگہ شدی تو حیواں ایں بر تو چوں نہانست
گشتی ز آں پس انساں با علم و عقل و ایماں
بنگر چہ کل شد آں تن کو جزوِ خاکدانست
ز انساں چو سیر کردی بے شک فرشتہ گشتی
پے ایں زمیں از آں پس جائت بر آسمانست
باز از فرشتگی ہم بگذر برو در آں یم
تا قطرۂ تو بحرے گردد کہ صد عمانست[۲۰]

خداوند تعالیٰ ابتدا ہی سے موجود تھا جبکہ اُس کے سوا کوئی اور شے موجود نہ تھی۔ پہلی شے جو تخلیق کی گئی انسان کی روح تھی، جو گزر بسر کرتی اور متحرک رہتی تھی اور اس کا وجود خدا ہی تھا۔ روح خلقی طور پر پاکیزہ تھی لیکن اس نے اپنا مرتبہ کھو دیا۔ اب یہ پھر صرف اُسی صورت میں اپنے مرتبے کی بلندی حاصل کر سکتی ہے کہ وہ اُسی چشمۂ صافی کو لوٹ جائے جہاں سے آئی تھی۔ لہٰذا صرف خداوند تعالیٰ ہی انسان کی جستجو کا موزوں مقصود ہے اور اس کی روح کا اشتیاق کسی اور سے مطمئن نہیں ہو سکتا:

من آں روز بودم کہ اسما نبود — نشاں از وجود مسما نبود
ز ما شد مسما و اسما پدید — در آں روز کانجا من و ما نبود
نشاں گشت مظہر سرِ زلفِ یار — ہنوز آں سرِ زلفِ زیبا نبود[۲۱]

زندگی سلسلۂ اموات میں سے گزرتا ہوا ایک راستہ ہے[۲۲] لیکن وہ سلسلہ زندگی کے بھڑکتے ہوئے شعلے کو بجھا نہیں سکتا۔

کوئی بھی فرد چاہے تو نہ صرف ایک درویش بن سکتا ہے بلکہ ایک قوم کا پیغامبر بھی بن سکتا ہے۔ یہ ادّعا اگرچہ راسخ العقیدہ لوگوں کے لیے بے حد توحش خیز ہے، تاہم رومی کی فکر سے بہت ہم آہنگ ہے:

مکر کن در راہ نیکو خدمتے تا نبوت یابی اندر امتے

ارتقا میکانکی اور جامد فطری انتخاب کے طریقے سے واقع نہیں ہوتا جیسا کہ ڈارون کے پیروکاروں کا خیال تھا بلکہ اعلیٰ تر اور مکمل تر زندگی گزارنے کے لیے ہیئت اجتماعی کی مرضی کے مطابق اور اعلیٰ ہیئتِ اجتماعی کی صفات جذب کرنے سے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم یہ بات کہ کسی صوفی نے سائنس دانوں اور فلسفیوں کی رہنمائی کی ہو، فکر کی تاریخ کے طرفہ عجائب میں سے ہے لیکن صوفی نہ تو فطرت پرستی سے آغاز کرتا ہے، نہ اس پر اختتام کرتا ہے۔ آغازِ کار کے لیے اس کا مواد وہ نہیں ہوتا جو مادہ پرستوں کا ہے یا ڈارون کے معتقدین کا، بلکہ وہ تو شروع ہی سے روح کا صرف پیکرہی رہا، وہ مواد دیمقراطیس (Democritus) کے فلسفہ 'جوہر فرد' سے زیادہ لائبنز (Leibniz) کے جوہرِ واحد کے فلسفے پر مشتمل تھا۔ پھر ڈارون تو انسان پر پہنچ کر بات ختم کر دیتا ہے لیکن رومی وہیں نہیں رک جاتے۔ صوفی اور سائنس دان اُن قوتوں کے بارے میں بھی متفق نہیں ہوتے جو اس ارتقا تک رہبری کرتی ہیں۔ ڈارون کا نظریۂ تنازع للبقا، اختلافاتِ مواقع اور طبعی انتخاب کے اصولوں پر مشتمل ہے، رومی کے ہاں اختلافاتِ مواقع سے کوئی ارتقا نہیں ہوتا۔ اس کے نزدیک ارتقا وسعت کے لیے متواتر بڑھتی ہوئی ضرورت کی تخلیق سے ہوتا ہے اور ایک اعلیٰ ہیئتِ اجتماعی کو جذب کر لینے سے[۲۳]۔

۶۔ رومی کے نظریۂ ارتقا کی مشکلات

لیکن ارتقا کے اس تصور میں تین مشکلات ہیں:-

۱۔ پہلی مشکل یہ ہے کہ کوئی نئی نوع کس طرح کسی دوسری نوع کو جذب کر سکتی ہے جب تک کہ وہ پہلے سے موجود نہ ہو؟ اس مشکل کی طرف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اشارہ کیا ہے لیکن وہ یہ کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ چونکہ رومی کے سامنے کوئی سائنسی مقصد نہ تھا اس لیے انھوں نے نہ تو یہ سوال اٹھایا ہے، نہ اس کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہمارا خیال تو اس طرف جاتا ہے کہ یہ تصور ارتقا کے اُس تصور کی جڑیں کاٹتا ہے جس کے مطابق ارتقا تخلیقی ہوتا ہے۔ اگر نئی نوع کسی نہ کسی طرح پہلے ہی سے موجود ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ارتقا کا سارا سلسلہ پہلے ہی سے مرتب ہے۔ اس مفہوم میں فلسفۂ غایات جیسا کہ برگساں نے اشارہ کیا ہے، مقلوب مکانکیت بن کے رہ جاتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ زمانے کے بارے میں قطعی دوری ترتیب کا نظریہ تخلیقی ارتقا کے نظریے کے مخالف پڑتا ہے۔ ایک صحیح تخلیقی جسمِ نامی وہ ہوتا ہے جس میں نشوونما پانے اور پھیلنے کے لامحدود امکانات موجود ہوں اور وہ جو صورتیں اختیار کرے گا اُن کے بارے میں کبھی بھی پیش گوئی نہ کی جا سکے۔ ہم یقینی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان اپنے ارتقا میں فرشتہ بن جائے گا۔ ایک تخلیقی فرد کے لیے مستقبل ایک کھلے امکان کی طرح موجود ہوتا ہے اور فن کے کسی عمل کی طرح اُس کے متعلق کچھ پیش خبری نہیں کی جا سکتی۔ واقعات کی کوئی مقررہ ترتیب قطعی خصوصیات کے ساتھ تصور میں نہیں لائی جا سکتی جو تخلیقی ارتقا کے نظریے سے ہم آہنگ ہو۔

"حقیقتِ مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلّاقی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور ابداع کا اظہار ہوتا ہے اس لیے اس کا قبل از وقت قیاس ناممکن ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے، كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝ (۵۵ : ۲۹) لہٰذا زمانِ حقیقی کی زندگی زمانِ متسلسل کی زنجیروں سے آزادی اور اس لیے لمحہ بہ لمحہ خلّاقی کی زندگی ہے۔ اس کا ہر عمل سر تا سر کامل آزادی اور ابداع کا عمل ہے اور اس لیے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیاتی طریقِ کار کا۔"[24]

اور کیا رومی خود اعلان نہیں کرتے کہ:

ہر زماں دل را دہم میل دگر ہر زماں بر دل ہم داغِ جگر
کُلُّ اصباحٍ لنا شان جدید کل شیءٍ عن مرادی لایحید[۲۵]

۳۔ تیسری مشکل دوسری مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔ رومی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فرشتوں کے لیے بُرائی کا وجود ہی نہیں۔ پھر بھی وہ اُن کا ذکر یوں کرتے ہیں کہ فرشتے ارتقا میں انسان سے اگلے درجے پر فائز ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زندگی کا اعلیٰ تر درجہ انتخاب اور ذمہ داری سے محروم ہے لیکن یہی دو خصوصیات تخلیقی انفرادیت کا جوہر مرتب کرتی ہیں۔

۷۔ جبر اور ذمہ داری

رومی کے خیال کے مطابق ہر چیز خارجی اثرات کے تصرف میں ہوتی ہے۔ صرف انسان اپنا ستارہ اور مقدر اپنے ساتھ رکھتا ہے:

اے عجب کہ جاں بزنداں اندر است وانگہی مفتاحِ زندانش بدست
پائے تا سر غرقِ سرگیں آں جواں میزند بر دامنش جوئے رواں[۲۶]

یہ دُنیا ایک سٹیج ہے۔ جہاں کا اہم ترین کردار یعنی انسان جب تک جیتا ہے، اپنا تجربہ جاری رکھتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ط (ترجمہ: ہم نے یہ امانت (یعنی احکام جو بمنزلہ امانت کے ہیں) آسمان و زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی، سو انھوں نے اس کی ذمہ داری اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمہ لے لیا۔)[ب] یہ آزادی بیک وقت بے حد خطرناک بھی ہے اور بے حد بیش قیمت بھی۔

"اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کرے۔ لہٰذا اگر مشیتِ ایزدی یوں ہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو

اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے۔ اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے"[۲۷]:

اختیار آمد عبادت را نمک — ورنہ میگردد نبا خواہ ایں فلک
گردش او را نہ اجر و نے عقاب — کا ختیار آمد ہنر وقت حساب
جملہ عالم چوں مسبح آمدند — نیست زاں تسبیح جبری سود مند

رومی قضا و قدر کے اُس نظریے کے قائل نہیں جو انسانوں کو اپنی ذمہ داریوں سے بری الذمہ قرار دیتا ہے اور اقوام و افراد کے تنزل و انحطاط کے سبب بننے کا رجحان رکھتا ہے۔ تاہم اُن کا ایمان ہے کہ فطرت کے عالمگیر قوانین ناقابلِ تغیر ہیں۔ مثال کے طور پر اگر آپ چند قدم اٹھاتے ہیں تو گویا مقدر میں لکھا تھا کہ آپ چل رہے ہیں۔ لیکن آپ کس سمت پر چل رہے ہیں، یقیناً یہ آپ کے انتخاب کا معاملہ ہے اور تمام تر آپ ہی کے اختیار اور فیصلے پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ یا مثلاً آپ پستول سے کسی شخص کو نشانہ بناتے ہیں تو یہ بات مقدر ہے کہ اُسے کاری زخم آئے گا۔ اب یہ آپ کی اپنی مرضی ہے کہ آپ کسے نشانہ بناتے ہیں، اپنے عزیز بھائی کو یا اپنے کسی جانی دشمن کو! چنانچہ اس حد تک تو رومی قضا و قدر کے قائل ہیں اور وہ اسی حد تک رہتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ انسان ہستی کا کامل نمونہ ہے کیونکہ صرف اُسی کو انتخاب و اختیار کی آزادی حاصل ہے۔ انسان سے کم تر جانداروں کے لیے خیر و شر کا کوئی وجود نہیں، اس لیے اُن کے انتخاب و اختیار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ صرف انسان ہی ہے جس کا خیر و شر دونوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ خیر کے ساتھ ساتھ شر کا وجود اس دُنیا کو ایک امتحان گاہ بناتا ہے اور انسان کو جدوجہد پر آمادہ کرتا ہے[۲۸]۔

انسان توانائی کے لحاظ سے بہائم سے کم تر ہے اور فرشتوں سے عالی تر:

زاں سوم ہست آدمی زاد و بشر — از فرشتہ نیمے و نیمش ز خر
نیم خر خود مائل سفلی بود — نیم دیگر مائل علوی بود

تا کدامی غالب آید در نبرد زیں دوگانہ تا کدامی برد درد
عقل اگر غالب شود پس شد فزوں از ملائک ایں بشر در آزموں

انسان کی شخصیت کی نشوونما کے لیے شر بڑا اہم کردار ادا کرتا ہے۔ شر نہ ہوتا تو اقدار کا صحیح اندازہ ناممکن بن جاتا۔ اشیا اپنی اضداد کے ذریعے سے پہچانی جاتی ہیں اور اگر شر وجود میں نہ آتا تو خدائی قدرتِ کاملہ نامکمل رہ جاتی۔" وجودِ شر کے بغیر خیر کا حصول بھی ممکن نہیں۔ زندگی تو آزمائش اور سیرت سازی کا کارخانہ ہے اور سیرتِ صالحہ شر پر غالب آنے کے بغیر کیسے بن سکتی ہے؟ اگر جہالت نہ ہو تو علم و حکمت بھی غائب ہو جائے:

علم و حکمت بہر راہ و بے رہی است چوں ہمہ رہ باشد آں حکمت تہی است

قرآنِ کریم میں بھی یہ واضح تعلیم ملتی ہے کہ اگر خدا چاہتا تو سب کو یکساں مومن بنا دیتا لیکن اس نے ایسا نہ کیا۔ اس لیے کہ ایمان تو اختیار سے حاصل کرنے کی چیز ہے جبری ایمان کو کون ایمان کہہ سکتا ہے؟ ایک دوسرا جواب ایسے شخص کو مولانا یہ دیتے ہیں کہ "شر کے خلاف جد و جہد اور صبر کی مشق سے خدا کے ساتھ انسان کا رابطہ قائم رہتا ہے۔ جو شخص اس محنت سے گھبرا کر تن آسانی میں اس کو ترک کر دے تو اُس کو خدا بھی نہیں مل سکتا۔" (ج)

یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آخر خدا نے وہ چیز کیوں تخلیق کی جسے انسان نے شر کا نام دے رکھا ہے؟ اور چونکہ وہی واحد حقیقی عامل ہے تو پھر آخر ہم اُن اعمال کے لیے موردِ الزام کیوں ٹھہرتے ہیں جن کا ہمیں مرتکب بنایا جاتا ہے؟ رومی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ اس پرانے مسئلے کا جواب فکر میں نہیں بلکہ احساس میں پاتے ہیں اور دینی قیاس کی بجائے مذہبی تجربے میں پاتے ہیں۔ محسوس کرتے ہوئے ہم ایک جان تو ہو سکتے ہیں لیکن سوچتے ہوئے ہم دو قالب ہوتے ہیں۔ ہر چیز کی ایک ضد ہوا کرتی ہے جس کے ذریعے سے وہ چیز آشکار ہوتی ہے۔ صرف خدائے تعالیٰ، جس کی ہستی تمام اشیا کو محیط ہے، بغیر کسی مقابل کے ہے، اسی لیے وہ پنہاں و پوشیدہ ہے (د)

شر خیر کی ناگزیر شرط ہے، روشنی تاریکی میں سے پیدا کی گئی ہے، اس نقطۂ نظر سے اس کی ایک مثبت قدر و قیمت ہے، اس سے خدا کا مقصد پورا ہوتا ہے، چنانچہ اضافی طور پر یہ بھی خیر ہے[29]۔

اسی لیے رومی شر کا خیر مقدم کرتے ہیں کہ یہ انسان کی شخصیت کی نشو و نما میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ درحقیقت خیر و شر کی کشمکش انسان میں جبلی طور پر موجود ہے اور اس کی عظمت اس بات پر موقوف ہے کہ وہ کس حد تک اس کشمکش پر قابو پالیتا ہے۔

یہ بات تو رومی بلا شبہ مانتے ہیں کہ اس دنیا میں ہر چیز حق نہیں ہے:

آنکہ گوید جملہ حقند احمقیست وانکہ گوید جملہ باطل اوشقیست[30]

رومی خاموشی اور دست برداری کا رویہ اپنانے سے کھلم کھلا انکار کرتے ہیں بلکہ وہ تو شر کی تمام طاقتوں کے خلاف زوردار جنگ کرنے پر زور دیتے ہیں۔ اُن کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے یہ جنگ جیتنے کا اہل ہے۔ اگر انسان یہ تسلیم نہیں کرتا کہ شر دراصل اُس کی شخصیت کو ارتقا کے راستے پر آگے بڑھانے کا سنہرا موقع فراہم کرتا ہے تو سمجھ لیجیے کہ وہ اپنی فطرت کے عناصر ترکیبی سے دغا کر رہا ہے:

حق تعالیٰ گرم و سرد و رنج و درد بر تنِ ما می نہد اے شیر مرد
خوف و جوع و نقصِ اموال و بدن جملہ بہرِ نقدِ جاں ظاہر شدن[31]

اس لیے شر کو اپنی موجودگی سے مثبت کردار ادا کرنا ہے۔ انسان کی شخصیت کا ارتقا اُس کی اِس کشمکش میں اُسی تناسب سے کامیابی کی صورت میں منعکس ہوتا ہے۔ پس اِس سلسلے میں انسان کے شکوہ و شکایت کا کوئی جواز نہیں کیونکہ شر کے مقابلے کے بغیر انسان کس طرح موجودات کا کامل نمونہ بننے کی توقع کر سکتا ہے؟

درحقیقت ہر عدو داروے تست کیمیا و نافع و دل جوے تست
زیں سبب بر انبیا رنج و شکست از ہمہ خلق جہاں افزوں تر ست[32]

جہاں دشمن اور مدمقابل نہ ہو وہاں جہاد کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور کامیابی کا تو سوال

ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں نفسانی خواہشیں نہیں وہاں حکمِ خداوندی کی اطاعت کا بھلا کیا لطف ہوگا؟:

چوں عدو نبود جہاد آمد محال شہوت ار نبود نباشد امتثال [۳۳]

کیا قرآنِ حکیم نے اِس اعلان کے ساتھ یہ صورتِ حال بالکل واضح نہیں کر دی؟
کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ ط وَنَبْلُوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ط وَاِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ ۝ ترجمہ: ہر جان دار موت کا مزہ چکھے گا اور ہم تم کو بُری بھلی حالتوں سے اچھی طرح آزماتے ہیں اور پھر (اس زندگی کے ختم ہونے پر) تم سب ہمارے پاس چلے آؤ گے" [۳۴] لہٰذا خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کُل سے وابستہ ہیں: [۳۵]

موسیٰؑ و فرعون در ہستی ٔ تست بایداین دو خصم را در خویش جست
تا قیامت ہست از موسیٰؑ نتاج نور دیگر نیست دیگر شد سراج
ایں سفال و ایں فتیلہ دیگر است لیک نورش نیست دیگر زاں سرست [۳۶]

تاہم کوئی شے قطعی طور پر بُری نہیں۔ جو شے میرے لیے بُری ہے شاید آپ کے لیے اچھی ہو۔ اس سے بھی اہم تر بات یہ ہے کہ نیکو کاروں کے لیے خود بدی بھی اچھائی میں بدل سکتی ہے لیکن بُرائی کے اندر سے اچھائی کی روح کو پالینا صرف عشق کے ذریعے سے ہی ممکن ہے۔ [۳۵]

اختیار کی آزادی بذاتِ خود کوئی مقصد نہیں ہے۔ آزادی کا مقصد تو اس بات کا آزادانہ تعین ہے کہ اپنی زندگی اپنی ذاتِ عالیہ کے مطابق گزاری جائے بالفاظِ دیگر آزادی کا مقصد ایک اعلیٰ سطح پر خود مختاری ہے، حتیٰ کہ آزادی اور خود مختاری میں کامل اتفاق ہو جاتا ہے۔ نچلی سطح پر زندگی کا آغاز عزم کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ جو انسان میں نشوونما حاصل کر کے آزادانہ اختیار کی استعداد تک پہنچ جاتا ہے تا کہ وہ پھر اعلیٰ عقیدۂ جبر تک رسائی حاصل کر سکے۔ جہاں انسان اپنی آزادی کی آزادانہ پیش کش کرتا ہے۔ [۳۷]

بالفاظِ دیگر "کنہ حیات کے اندر جبر اور اختیار کوئی مطلقاً متباین یا متضاد چیزیں نہیں مثلاً اگر سیرت اختیاری اعمال سے بنتی ہے تو پختہ ہونے کے بعد اس میں جبر کا شائبہ آجاتا ہے مثلاً جب کوئی کہے کہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی نبی کسی گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوسکے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ نیکی کرنے پر مجبور ہے یعنی اختیاری اعمال نے اس کی سیرت کی پختگی سے ایک قسم کا جبر پیدا کر دیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ سیرت کے اس مقام پر پہنچ کر جبر و اختیار کی تمیز اٹھ گئی ہے۔ اب چاہو اس کو جبر کہو اور چاہو اسے اختیار کہو۔ یہ کیفیت دونوں کا اتحاد اور دونوں سے ماورا ہے۔[۳۷]

کانٹ مغرب کا شاید وہ اوّلین مفکر ہے جس کا عقیدہ تھا کہ یہ انسان کی باطنی ذات ہوتی ہے جو اپنا اظہار اخلاقی قانون کی شکل میں کرتی ہے۔ اخلاقی قانون انسان کی باطنی ذات کا حکم ہے اور وہ اپنے آپ پر یہ حکم لاگو کرتی ہے۔ اور یہی اس کی خود اختیاری ہے۔

شیطان اپنی ذات کے علاوہ کسی اور کی خدمت بجا لانا بدترین غلامی خیال کرتا ہے، جبکہ فرض شناس فرشتہ بآسانی معلوم کر لیتا ہے کہ غلامی دراصل اپنی سفلی خواہشات کی بجاآوری ہے نہ کہ حکم خداوندی کے آگے سر تسلیم خم کرنا۔ ملٹن نے اپنی "جنتِ گم گشتہ" میں یہ نکتہ بڑی خوب صورتی کے ساتھ واضح کیا ہے:

کسی بے وقوف انسان یا کسی ایسے شخص کی خدمت کرنا جو اپنے پرستار سے بغاوت اختیار کر لے، غلامی کہلاتا ہے۔ اس کی مثال تم خود ہو جو اپنی ہی خدمت گزاری میں مگن ہو۔ آزادی سے نہیں بلکہ اپنے ہی حلقہ بگوش بن کر۔[۳۸]

خدا سے انسان کی محبت انسان سے خدا کی محبت ہے اور خدا سے محبت کر کے ہی انسان اپنی شخصیت کو پہچانتا ہے:

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد — وانکہ عاشق نیست حبس جبر کرد
ایں معیت با حق ست و جبر نیست — ایں تجلی مہ ست ایں ابر نیست
در بود ایں جبر جبر عامہ نیست — جبر آں امارۂ خود کامہ نیست[۳۹]

اور پھر یہ کہ:

چوں قضائے حق رضائے بندہ شد — حکم او را بندۂ خواہندہ شد

نے تکلف نے پئے مزد و ثواب — بلکہ طبع او چنیں شد مستطاب

زندگی خود نخواہد بہرِ خود — نے پئے ذوق و حیات مستلذ،

ہر کجا امر قدم را مسلکیست — زندگی و مردگی پیشش یکیست

بہرِ یزداں میزید نے بہرِ گنج — بہرِ یزداں میمرد نہ از خوف و رنج

ہست ایمانش برائے خواست او — نے برائے جنت و اشجار و جو

ترک کفرش ہم برائے حق بود — نے ز بیم آنکہ در آتش رود

ایں چنیں آمد ز اصل آں خوئے او — نے ریاضت نے بجست و جوئے او

آں گہاں خندد کہ او بیند رضا — ہمچو حلوای و شکر او را قضا[۴۰]

اور اگر ایسی کیفیت کو جبر کہا جائے تو یہ جبرِ عام نہیں ہے جیسا کہ رومی کہتے ہیں:

اختیار و جبر ایشاں دیگرست — قطرہا اندر صدفہا گوہرست

ہست بیروں قطرۂ خرد و بزرگ — در صدف آں دُر خرد است و سترگ

طبع ناف آہوست آں قوم را — از بروں خون و زدروں شاں مشکہا[۴۱]

۸۔ ذاتِ باری کا علم

عالمی روح سے اتصال انسان کے لیے بہترین روحانی مسرت کا باعث ہے لیکن یاد رہے کہ انسان استغراق کے ذریعے سے کاملیت کے ساتھ اتصال حاصل نہیں کر سکتا بلکہ اپنے اندر کاملیت کے اوصاف پیدا کرنے کی لگاتار کوشش سے:

گر گران و گر شتابندہ بود — آنکہ جویندہ است یابندہ بود

در طلب زن دائماً تو ہر دو دست — کہ طلب در راہ نیکو رہبر است

لنگ و لوک و خفتہ شکل و بے ادب — سوئے او می غیژ و او را می طلب[۴۲]

بڑائی یا چھوٹائی بذات خود بے معنی ہیں۔ ہم اپنے نصب العین کی بڑائی یا چھوٹائی کی وجہ سے بڑے یا چھوٹے ہوتے ہیں اور اُس کے حصول کے لیے عزم و یقین کی اپنی

اپنی جدا قوتوں کی وجہ سے کسی جستجو کے لیے عشق، یقین، عزم اور کوشش ایسی قوت ہے جو ہماری ناتوانی اور خطاکاری کے باوصف پہاڑوں کو ہلا کے رکھ سکتی ہے:

منگر ایں را کہ حقیری یا ضعیف بنگر اندر ہمت خود اے شریف

تو بہر حالے کہ باشی می طلب آب می جو دائماً اے خشک لب

کایں طلب گاری مبارک جنبشی است ایں طلب در راہِ حق مانع کشی است[۱۱۳]

فارابی اس رویے کا ایک دلچسپ موازنہ پیش کرتا ہے۔ رومی سے قریباً تین صدیاں پہلے اُس نے نہایت زور دار الفاظ میں اعلان کیا تھا کہ اگر کوئی شخص ہر وہ چیز جانتا ہو جو ارسطو نے اپنی تحریروں میں پیش کی ہے لیکن اُس علم کے مطابق اس پر عمل پیرا نہیں ہوتا، اُس شخص سے قابلِ ترجیح ہے جو ارسطو کی تعلیمات سے آگاہ تو نہیں مگر اپنے طور طریقے اُس کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ رومی کا اصرار اس کے بالکل برعکس ہے۔ اُن کے خیال میں ارتقا محض لغو مابعد الطبیعاتی قیاس پر مشتمل نہیں ہوتا۔ وہ ادعائی صوفیانہ توکل کو کلیتہً مسترد کرتے ہیں کیونکہ اس سے غیر اثر قبول درویشوں کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہو جاتا ہے جو رنج و غم میں بھی غیر متاثر رہتا ہے، تعریف اور ملامت دونوں کو یکساں طور پر قبول کرتا ہے اور توہین، ضرب، اذیت اور موت کو محض واقعات سمجھ کر گلے لگا لیتا ہے[۱۱۴]

ارسطو نے جب اپنے "مقولات" (categories) کی فہرست مرتب کی جو اس کے خیال میں مبادیاتِ ہستی کی توضیح کرتے ہیں، تو درحقیقت وہ نظامِ عالم پر یونانی زبان کے قواعد آزما رہا تھا۔ اِن قواعد کے اقوالِ متناقص نے ہمیں آج تک اپنے پھندے میں پھنسا رکھا ہے۔ اختیار اور جبر، روح اور جسم، مقاصد اور ذرائع۔ مقولات کی یہ ہیئت ترکیبی ہمارے ذہن اور حقیقت کے درمیان ایک پردے کا کام کرتی ہے عربی اور فارسی مابعد الطبیعات میں یونانی فلسفہ اس درجہ سرایت کر گیا ہے کہ رومی بھی جو شعوری طور پر اس کی پُرزور تردید کرتے ہیں، عشق کو اپنا افلاطون اور جالینوس کہہ کر پکارتے ہیں:

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

رومی ایک محدود اور پہلے سے مقدر کائنات کا تصور مسترد کرتے ہیں۔ ایسا تصور تو نیٹشے کے "دائمی تواتر" کے حزن انگیز قانون کا تابع ہے۔

"ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطمحِ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی زمانی نقل ہے۔۔ گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔ کوئی بنا بنایا مصنوع نہیں جس کو اس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا، مگر جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح مکان مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں (یعنی مرورِ لیل و نہار کا) اور اس لیے اس کا وجود و عدم برابر ہے"[۵۹]

رومی اُن ادعائی صوفیوں، اخروی زندگی کے عینیت پسندوں اور خود مطلب حسن شناسوں کی زوردار انداز میں مذمت کرتے ہیں جو اِس دنیا کی بدی، ناانصافی اور ناتمامی کو برضا و خوشی نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کی اصلاح کے لیے ہر عملی کوشش سے گریزاں رہتے ہیں۔ وہ تنہائی میں اپنی خود غرضانہ ذہنی، فنی اور روحانی دلچسپیاں جاری رکھتے ہیں اور بزدلانہ مکافات کے متمنی رہتے ہیں۔ اپنی زندگی کا مقصد پورا کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو دل و جان سے جد و جہد میں مصروف کر لیں نہ کہ اس خیال سے جہد و کاوش سے پہلو تہی کر لیں کہ ہمیں بڑی فضیلت حاصل ہے۔

تخلیقی ارتقا کے پسِ پردہ عشق کی حرکی قوت ہوتی ہے۔ عشق ہی مادے کو زندگی بننے پر مجبور کرتا ہے اور زندگی کو ذہن — "حصولِ نصب العین کی یہ کوشش گویا حسن کی طرف عشق کی ایک حرکت ہے .... جو کمال کے مماثل ہے۔ صور کے مرئی نشو و نما کی تہہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے، جو ہر قسم کی حرکت، جد و جہد اور ترقی کی محرک ہے .... غیر متشکل مادہ جو بذاتِ خود بے جان ہے، مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے، یا صحیح معنوں میں یہ کہو کہ عشق کی باطنی قوت اُس کو مختلف صورتیں عطا کرتی ہے اور وہ حسن کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرتا ہے .... تمام اشیا، محبوبِ اوّل یعنی حسنِ ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔

کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بُعد ہے۔[۴۶]

زندگی خدا کی طرف لوٹ جانے کا سفر ہے۔ یہ ارتقا کے ایک عمل کی طرح آگے بڑھتی ہے، جمادات نشو و نما پا کر نباتات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور نباتات حیوانات کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں۔ حیوانات انسان کی شکل اختیار کرتے ہیں اور انسان فوق الانسان ہستیوں کے روپ میں ڈھل جاتا ہے تاکہ وہ بالآخر نقطۂ آغاز تک واپس پہنچ جائے۔ یہ اِن قرآنی آیات کی کتنی عمدہ تفسیر ہے:

ا - ھوالاوّل والآخر (ترجمہ: وہی ابتدا ہے اور وہی انتہا)

اا - وانا الیہ راجعون (ترجمہ: اور ہم سب اللہ تعالیٰ ہی کے پاس جانے والے ہیں)[۴۷]

رومی روح کا موازنہ کہیں ایک کراہتی ہوئی فاختہ سے کرتے ہیں جس کا ساتھی بچھڑ گیا ہو۔ کہیں نَے سے جسے نیستاں سے کاٹ کر جدا کر دیا گیا ہو اور جس کی غم آلود موسیقی سے آنکھوں میں آنسو بھر آتے ہوں۔ کہیں باز سے جسے مرغ گیر سیٹی بجا کر اپنی کلائی پر بٹھا لیتا ہے۔ کبھی سورج کی گرمی سے پگھلتی ہوئی برف سے جو بخارات کی صورت میں آسمان پر جا پہنچتی ہے اور کبھی اُس مضطرب اونٹنی سے جو رات کے وقت کسی صحرا میں بھٹک رہی ہو۔ کہیں پنجرے میں بند طوطے سے، کہیں پانی کے باہر مچھلی سے اور کہیں اُسے مُہرے سے جو بادشاہ بننے کا آرزومند ہو۔[۴۸]

ہر شے عشق ہی کے سبب اپنی اصل کی طرف مصروفِ سفر ہے۔ عشق منطق نہیں، وہ تو استدلال اور تجزیے سے اپنا دامن بچاتا ہے۔ اس کے سمجھنے کی بہترین راہ صرف تجربہ ہے۔ یہ اپنے ساتھ مدلل عقیدہ نہیں لاتا بلکہ براہ راست وجدان سے پیدا ہونے والا دِلی یقینِ کامل۔

ایک انسان بھلا خدا کو کیسے جان سکتا ہے؟ ظاہر ہے حواس اور عقل سے نہیں، فلسفے اور منطق کی قوت سے نہیں، کیوں کہ وہ اِن قوتوں کی گرفت سے ماورا ہے:

ہر چہ اندیشی پذیرائے فنا است — وانکہ در اندیشہ ناید آں خداست

آں مگو چوں در اشارت نایدت — دم مزن چوں در عبارت نایدت

نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں — نہ کسے زو علم دارد نہ نشاں

ہر کسے نوعِ دگر در معرفت — می کند موصوفِ غیبی را صفت

فلسفی از نوعِ دیگر کردہ شرح — واں دگر مر گفت او را کردہ شرح

رومی منکرینِ مذہب سے سوال کرتے ہیں:

ہیچ نامے بے حقیقت دیدۂ — یا ز کاف و لامِ گل گل چیدۂ

اسم خواندی رَو مسمی را بجو — مہ ببالا داں نہ اندر آب جو

گر ز نام و حرف خواہی بگذری — پاک کن خود را ز خود ہاں یکسری

خویش را صافی کن از اوصافِ خود — تا بہ بینی ذاتِ پاکِ صافِ خود

بینی اندر دل علومِ انبیاء — بے کتاب و بے معید و اوستاء

یہ علم تجلی، وجدان و الہام اور روحانی رابطے سے حاصل ہوتا ہے۔ وہ ہستیاں جو تکمیل کے نقطۂ کمال تک پہنچی ہیں ــ اور حضور اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا نامِ نامی سرِ فہرست ہے ــ منطقی حساب کتاب یا محنت طلب غور و فکر کے ذریعے سے نہیں پہنچیں۔ انھوں نے حق و صداقت کو روحانی اور ربانی تنویر سے دریافت کیا ہے

۹ــ الہام

رومی کے ہاں الہام عہدِ ماضی کا محض تاریخی واقعہ نہیں بلکہ ایک زندہ حقیقت ہے اور جو شخص چاہے اُس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ جو لوگ الہام کے امکان پر تشکیک سے کام لیتے ہیں، رومی اُن سے برجستہ سوال کرتے ہیں کہ پہلے انسان نے اپنے بھائی کی نعش کو ٹھکانے لگانا کہاں سے سیکھا؟ کیا یہ الہام و وجدان کے ذریعے سے سیکھا؟:

کندن گورے کہ کمتر پیشہ بود — کے ز فکر و حیلہ و اندیشہ بود

دلیل دراصل کورچشم اور غیر تخیلی ہوتی ہے اور استدلال کا سہارا درجۂ کمال پر

بھی کمزور ثابت ہوتا ہے۔ حواس کا ادراک دُور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتا اور فطرت کے گہرے حقائق کی تفتیش کے لیے بالکل کارآمد نہیں۔ اور الہام تو خود انسان کی ابدی روح ہے۔[۴۹]

ہر روحانی شے کی خصوصیت اس کی اپنی اصل فطرت کا علم ہوتا ہے۔ ہم زندگی اور شعور کو ریاضی، سائنس یا منطق کی رو سے نہیں پرکھ سکتے۔ ہم اپنے حواس پر بھلا کیسے بھروسا کر سکتے ہیں جن کی رسائی زیادہ دور تک نہیں۔ علم حقیقت کی بصیرت یا وجدان کا نام ہے اور اسے ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

حقیقت تک پہنچانے کا کام صرف عشق انجام دیتا ہے۔ عشق کے لیے جہدِ مسلسل ضروری ہے۔ اطمینان صرف اُسی وقت نصیب ہوتا ہے جب آپ اُسی ہستی سے پوری طرح ہم آہنگ ہو جاتے ہیں جو اس جد وجہد سے بلند تر ہے۔ اس عشق کو شدید اور پُر جوش آرزو، زبردست خواہش اور پُرخلوص لگن کے ذریعے سے قوتِ محرکہ ملتی ہے۔ زوال پذیر تصوف نے کاہل اور ریاکار قسم کے بے عمل لوگ پیدا کیے تھے۔ اس قسم کی مجہول زندگی رومی کے نزدیک بے فائدہ ہے۔ اُن کی دُنیا میں طفیلیوں کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ رومی کے ہاں تو عاشق کبھی غیر متحرک اور راہب بن ہی نہیں سکتا۔ وہ ہمیشہ مصروفِ پیکار رہتا ہے۔ اُس کی جہد و پیکار اپنی نفسانی خواہشات کے خلاف ہوتی ہے یا دُنیا کے اُن عناصر کے خلاف جو اُس کی پرواز میں کوتاہی کا سبب بنتے ہیں۔ جد وجہد تو انسان کا عین مقدر ہے:

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد زانکہ ایں را ہم قضا بر ما نہاد[۵۰]

۱۰۔ انسانِ کامل

ہم معلوم کر آئے ہیں کہ زندگی مادے سے ظہور پذیر ہوتی ہے اور ذہن زندگی سے۔ تاہم معلوم یہ ہوتا ہے کہ مادہ بھی درحقیقت روحانی ہوتا ہے۔ گو ارتقا کا رجحان اس میں غیر شعوری طور پر ہو۔ صرف انسان ہی میں ارتقا کے رجحان سے پوری آگاہی موجود ہوتی ہے۔ ہم نے دیکھا کہ رومی نے ارتقا کو تصورِ جذب کے

حوالے سے واضح کیا ہے۔ انسان نے ادنیٰ انواع کے سب خصائص اپنے اندر جذب کر لیے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم انسان کو دو حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

ا۔ ایک حصّہ جو اُس نے ادنیٰ انواع سے جذب کیا ہے۔

۲۔ دوسرا حصہ جو اُس کے جوہر پر مشتمل ہے۔ یعنی وہ ملکوتی شرر جو اِس خاکی انسان کی سرشت میں داخل ہے۔

انسانی فطرت کی دو حصوں میں یہ تقسیم کانٹ کے نظریے کے عین مطابق ہے، اگرچہ اب جدید نفسیات اُسے بالکل مسترد کر چکی ہے۔

انسان دو فطری طور پر معاندانہ اصولوں سے جوش میں آتا ہے۔ حیوانیت محض اور الوہیت۔ رومی اسی تفریق کی بنیاد پر اپنا اخلاقی نظام تعمیر کرتے ہیں۔ جو شخص اپنے نفسِ حیوانی کا مطیع ہو وہ ایک غلامانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ ایسی زندگی اُس کی اصل سرشت کے مخالف قوتیں متعین کرتی ہے۔ اس کے برعکس وہ شخص جو اپنے نفسِ عالیہ کے تقاضوں کی تعمیل کرتا ہے، ایک آزاد انسان کی زندگی بسر کرتا ہے جسے اُس کا باطن متعین کرتا ہے۔ نفسِ عالیہ انسان میں ملکوتی شرر ہوتا ہے اور اس کا حصول انسان کو لامحدود قوت اور علم کا سرچشمہ بنا دیتا ہے۔ مثالی نفس کا حصول توقعات اور خدشات سے نجات بخشتا ہے۔

انسان غیر بدیہی علم سے مافوق بھی ہوتا ہے اور ملکوتی علم حاصل کرتا ہے جو اپنی اصل اور خاصیت کے اعتبار سے حسی نہیں ہوتا۔ علم بذات خود بڑی قوت ہے۔ رومی کا مثالی انسان خدشے اور تردد سے پاک اور ملکوتی علم سے بہرہ مند ہو کر روحانی اور مادی دُنیا پر مکمل فرماں روائی حاصل کر لیتا ہے:

بلکہ دالی گشت موجودات را | بے گمان و بے نفاق و بے ریا
بے مثال و بے نشان و بے مکاں | بے زمان و بے چنین و بے چناں
بے شکال و بے سوال و بے جواب | دم مزن واللہ اعلم بالصواب

ایسا انسان دُنیا کو اپنی مرضی کے مطابق چلاتا ہے:

سیل و جوہا بر مرادِ او روند — اختراں زآں ساں کہ خواہد آں شوند
زندگی و مرگ سرہنگانِ او — بر مرادِ او روانہ کو بکو[۵۱]

ایسا ہی انسان مردِ خدا کہلاتا ہے اور انسانِ کامل — وہ خدائے تعالیٰ کی صفات اپنا کر اُس کی مشابہت پیدا کر لیتا ہے لیکن اپنی انفرادیت بھی نہیں مٹاتا۔ چنانچہ ایسا شخص کسی طرح کی تعریف و توصیف کی گرفت میں نہیں آسکتا:

مردِ خدا مست بود بے شراب — مردِ خدا سیر بود بے کباب
مردِ خدا والہ و حیراں بود — مردِ خدا را نبود خورد و خواب
مردِ خدا شاہ بود زیرِ دلق — مردِ خدا گنج بود در خراب
مردِ خدا نیست زباد و زخاک — مردِ خدا نیست زنار و زآب
مردِ خدا بحر بود بے کراں — مردِ خدا بارد دُر بے سحاب
مردِ خدا دارد صد ماہ و چرخ — مردِ خدا دارد صد آفتاب
مردِ خدا عالم از حق بود — مردِ خدا نیست فقیہ از کتاب
مردِ خدا زاں سوئے کفر ست و دیں — مردِ خدا را چہ خطا و صواب
مردِ خدا گشت سوار از عدم — مردِ خدا آمد عالی رکاب
مردِ خدا ہست نہاں شمس دیں — مردِ خدا را تو بجوی و بیاب[۵۲]

حواشی

۱۔ وِن فیلڈ: Masnavi Ma'navi (Whinfield) مثنوی۔ مقدمہ ص ۳۵

۲۔ اپنی حکایتوں کے بارے میں رومی "مثنوی" میں کہتے ہیں:

اے برادر قصہ چوں پیمانہ است — معنی اندر وی بسان دانہ است
دانۂ معنی بگیرد مردِ عقل — ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

۳۔ سو عورتوں نے جو اُن کو دیکھا تو (ان کے جمال سے) حیران رہ گئیں اور (اس حیرت میں)

اپنے ہاتھ کاٹ لیے۔ سورۂ یوسف : ۳۱۔

۴ بحوالہ وِن فیلڈ، کتاب مذکور، ص۔ ۲۶

۵ ایضاً، مقدمہ، ص ۲۸

۶ ایضاً، ص ۸۰ نیز دیکھیے دفتر دوم، ص ۳۳۰، حاشیہ

۷ ون فیلڈ، کتاب مذکور، مقدمہ، ص ۳۲ ــ ۳۳

۸ ڈی بوئر، ہسٹری آف فلاسفی اِن اسلام *The History of Philosophy In Islam* (De Boer)
ص ۱۰۲۔

۹ ایضاً، نیز ص ۱۸۸۔

۱۰ فرینک تھلی: ہسٹری آف فلاسفی۔ *History of Phiiosophy* (Frank Thilly)

۱۱ امام غزالی، "المنقذ من الضلال" (باب صوفیہ کا طریقِ حق)

۱۲ دفتر سوم : ۱۵۱۱ ــ ۱۵۱۵ ۱۳ دفتر چہارم : ۲۳۰۱ ــ ۲۳۰۲۔

۱۴ دفتر سوم : ۱۴۲۰ ــ ۱۴۲۴۔

۱۵ علامہ اقبال، "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"، ص ۲۷۶۔ ۱۶ ایضاً، ص ۲۹۲-۲۹۳

۱۷ ایضاً، ص ۲۸۷ ــ ۲۹۰۔

۱۸ رومی کے فکر کو ایک فلسفہ کہنا ایک طرح سے غلط بھی ہے کیونکہ وہ ایک درویش کی حیثیت
سے ایک فلسفی سے فائق ہیں ؎

بند معقولات آمد فلسفی شہسوار عقل عقل آمد صفی
عقل عقلت مغز و عقل تست پوست معدۂ حیواں ہمیشہ پوست جوست (دفتر سوم $\frac{۲۵۲۷}{۲۵۲۸}$)

۱۹ تخلیق کے انکار سے خدا کا بحیثیتِ خالق انکار منطقی طور پر لازم آتا ہے۔ چنانچہ رومی پامردی
سے نتائج کا مقابلہ کرتے ہیں۔

۲۰ (۱) آمدہ اول باقلیمِ جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد نامدش حال نباتی ہیچ یاد

باز از حیواں سوئے انسانیش می کشد آں خالقے کہ دانیش

۲۰ مثنوی کا یہ حسین ٹکڑا بھی ملاحظہ ہو:

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کہ ز مردن کم شدم؟
حملۂ دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قرباں شوم آں چہ اندر وہم ناید آں شوم

۲۱ اس پوری عمدہ غزل کا منظوم ترجمہ پروفیسر فالکنر نے کیا ہے (Professor Falconer) (دیکھیے پرشین گرامر از فوربز ص ۹۵)، (Persian Grammar) (Forbes) موازنے کے لیے ملاحظہ ہوں ہنری وان کی نظمیں "دا سرچ *The Search,* اور *The Dwelling Place* (Henry Vaughan) (جلد اول ص ۳۳، اور ۱۴۲ میوزز لائبریری ایڈیشن)

۲۲ آزمودم مرگ من در زندگی است چوں رہم زیں زندگی پائندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات! اِنَّ فی قتلی حیاتاً فی حیات (دفتر سوم: ۳۸۳۸ - ۳۸۳۹)۔

۲۳ خلیفہ عبدالحکیم: میٹافزکس آف رومی *Metaphysics of Rumi* : ص ۳۸ - ۴۰۔

۲۴ علامہ اقبال، کتاب مذکور، ص ۷۷ - ۷۸ ۲۵ دفتر سوم: ۱۶۳۹ - ۱۶۴۰

۲۶ دفتر چہارم: ۲۰۳۴ - ۲۰۳۵

ب الاحزاب: ۷۲ - ۲۷ علامہ اقبال، کتاب مذکور، ص ۱۲۹ -

۲۸ مزید وضاحت کے لیے ملاحظہ کیجیے "مثنوی" دفتر چہارم، ص ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۸

ج ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، "تشبیہاتِ رومی"، ص ۵۶۵ - ۵۶۶

د پس نہاں ہا بضد پیدا شود چونکہ حق را نیست ضد پنہاں بود
نورِ حق را نیست ضدے در وجود تا بضد او را تواں پیدا نمود

۲۹ نکلسن، *Idea of Personality in Sufism* ص ۵۵۔

۳۰ دوم: ۲۴۲۹ ۳۱ دوم: ۲۹۶۳ - ۲۹۶۴ -

۳۲ چہارم: ۹۴، ۱۰۰ ۳۳ پنجم: ۵۷۵ - ۵۷۶ - ۳۴ سورہ انبیاء: ۳۵

۳۵ اقبال، کتاب مذکور، ص ۱۲۹ ۳۶ سوم: ۱۲۵۳-۱۲۵۵

ھ پس بد مطلق نباشد در جہاں — بد بہ نسبت باشد ایں را ہم بداں
در زمانہ ہیچ زہر و قند نیست — کاں یکے را پا دگر را بند نیست
گر تو خواہی کو ترا باشد شکر — پس ورا از چشم عشاقش نگر

۳۷ خلیفہ عبدالحکیم، میٹافزکس آف رومی، Metaphysics of Rumi

و خلیفہ عبدالحکیم، "حکمت رومی"، ص ۲۴۴-۲۴۵۔

۳۸ دیکھیے ملٹن، Paradise Lost (Milton)، جلد ۶۔ ص ۱۷۸-۱۸۱۔

۳۹ دفتر اول (عکسی ایڈیشن)، ص ۵۹ ۴۰ دفتر سوم: ۱۹۰۶-۱۹۱۴

۴۱ دفتر اول۔ مطابق ون فیلڈ (Whinfield) ص ۲۷۔

۴۲ دفتر سوم: ۹۷۸-۹۸۰۔ ۴۳ دفتر سوم: ۱۴۳۸-۱۴۴۲

۴۴ دیکھیے۔ نکلسن Mystics of Islam ص ۴۴-۴۶۔

۴۵ علامہ اقبال۔ کتاب مذکور، ص ۸۴-۸۵۔

۴۶ ملاحظہ ہو علامہ اقبال، "فلسفۂ عجم" ترجمہ میر حسن الدین، ص ۶۲-۶۵۔

۴۷ خلیفہ عبدالحکیم، Metaphysics of Rumi، ص ۲۵۔

۴۸ نکلسن، Mysticism in Islam ص ۱۱۷۔

ن بقول خلیفہ عبدالحکیم "مولانا کا عقیدہ یہی ہے کہ وحی و الہام کا دروازہ بند نہیں، یہ لوگوں کا غلط خیال ہے کہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر وحی نازل نہ ہوگی۔ یہ اور بات ہے کہ مصلحت کی وجہ سے اس کو وحی نہ کہیں۔ 'فیہ مافیہ' کے صفحہ ۱۳۶ (مطبوعہ دار المصنفین) پر مولانا بے دھڑک اس عقیدے کا اعلان کرتے ہیں کہ "ایں چہ می گویند بعد از مصطفےٰ وحی بر دیگراں منزل نشود چرا نشود؟ شود الا آں را وحی نخوانند۔ معنی آں باشد اینک می گوید المومن ینظر بنور اللہ چوں بنورِ خدا نظر می کند ہمہ را بیند اول و آخر را غائب و حاضر را۔ از نورِ خدا چوں چیزے پوشیدہ باشد و اگر پوشیدہ شود آں نورِ خدا نبود، پس معنی وحی ہست اگرچہ آں را وحی نخوانند۔ یہ جو ارشاد ہے کہ مومن نورِ خدا سے حقائق کو دیکھتا ہے جب

وہ نورِ خدا سے حقائق کو دیکھتا ہے تو اوّل و آخر، غائب و حاضر سب کچھ اُس پر منکشف ہو جاتا ہے۔ نورِ خدا سے کوئی چیز پوشیدہ کیسے رہ سکتی ہے۔ اگر پوشیدہ رہے تو وہ نور نورِ خدا نہ ہوا۔ یہی بصیرت بالمعنی وحی ہے، اگرچہ اب اس کے لیے وحی کی اصطلاح استعمال نہیں ہوتی ؛" "حکمتِ رومی" ص ۱۰۳۔

۴۹ ؎ این نجوم و طب وحی انبیاست عقل وحس را سوے بیسو رہ کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست جز پذیرائی فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فہمست این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش کند
جملہ حرفتہا یقیں از وحی بود اول او لیک عقل او را فزود (دفتر چہارم)

۵۰ ؎ دفتر اول : ۹۷۶۔

۵۱ ؎ دفتر سوم : ۱۸۸۶ — ۱۸۸۷

۵۲ ؎ "دیوانِ شمسِ تبریز" مرتبہ نکلسن، ص ۲۸، ۳۰

مولانا جلال الدین رومی ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔ وہ اپنے دور میں فلسفہ و حکمت کے ماہر، تصوف و طریقت کے شناور، دعوت و ارشاد میں یکتا اور انسانی نفسیات کے فہم و ادراک میں اپنی مثال آپ تھے۔ انھوں نے جس انداز میں مختلف مسائل کی گرہ کشائی کی ہے اور جس اسلوب سے فرد اور معاشرے کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھایا ہے، اس میں ان کا کوئی ہمسر نہیں ہے۔ ان کا اسلوبِ بیان نہایت دل کش اور انتہائی دل آویز ہے۔ انھوں نے حکایتوں کے لطیف پیرائے میں انسان کے ذہن و روح کے ارتقا کے لامحدود امکانات کی وضاحت و صراحت کی ہے اور اس طرح انسان کے لیے خود اپنی تلاش کو بہت آسان کر دیا ہے۔

اس کتاب میں ان کی اس نوع کی تمام خوبیوں کو ان کے کلام کے حوالے سے اجاگر کیا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ ان کی دعوت کا تعلق ایک خاص وقت اور ماحول سے نہ تھا بلکہ اس کو آج بھی وہی اہمیت حاصل ہے جو کئی سو سال پہلے تھی۔ اس کے علاوہ رومی کے عہد کی عام فضا اور ایشیا کی مسلمان ریاستوں کی حالت، رومی کے وطن قونیہ کی تاریخی اہمیت، ان کے آبا و اجداد، تعلیم و تربیت، ان کے مرشد شمس تبریز کا دورِ رشد و ہدایت، غرضیکہ ان کی زندگی کے واقعات و حالات کی تمام تفصیلات کو بہترین طریقے سے معرضِ تحریر میں لایا گیا ہے۔

موجودہ کتاب پاکستان کے ممتاز و معروف مصنف ڈاکٹر افضل اقبال کی انگریزی کتاب *Life and Work of Rumi* کا ایک نہایت کامیاب اردو ترجمہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کئی ملکوں میں پاکستان کے سفیر کے عہدے پر متمکن رہ چکے ہیں اور اس طرح انھیں اپنے تصنیف و تالیف کے کاموں میں غیر ملکی کتب خانوں سے پورا پورا استفادہ کرنے کی سہولتیں میسر رہیں۔ یوں تو رومی پر کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں لیکن ڈاکٹر افضل اقبال کی کتاب کی منفرد اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ تھوڑے ہی عرصے میں ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ اس کے چار ایڈیشن شائع کر چکا ہے۔

~~18.00 روپے~~